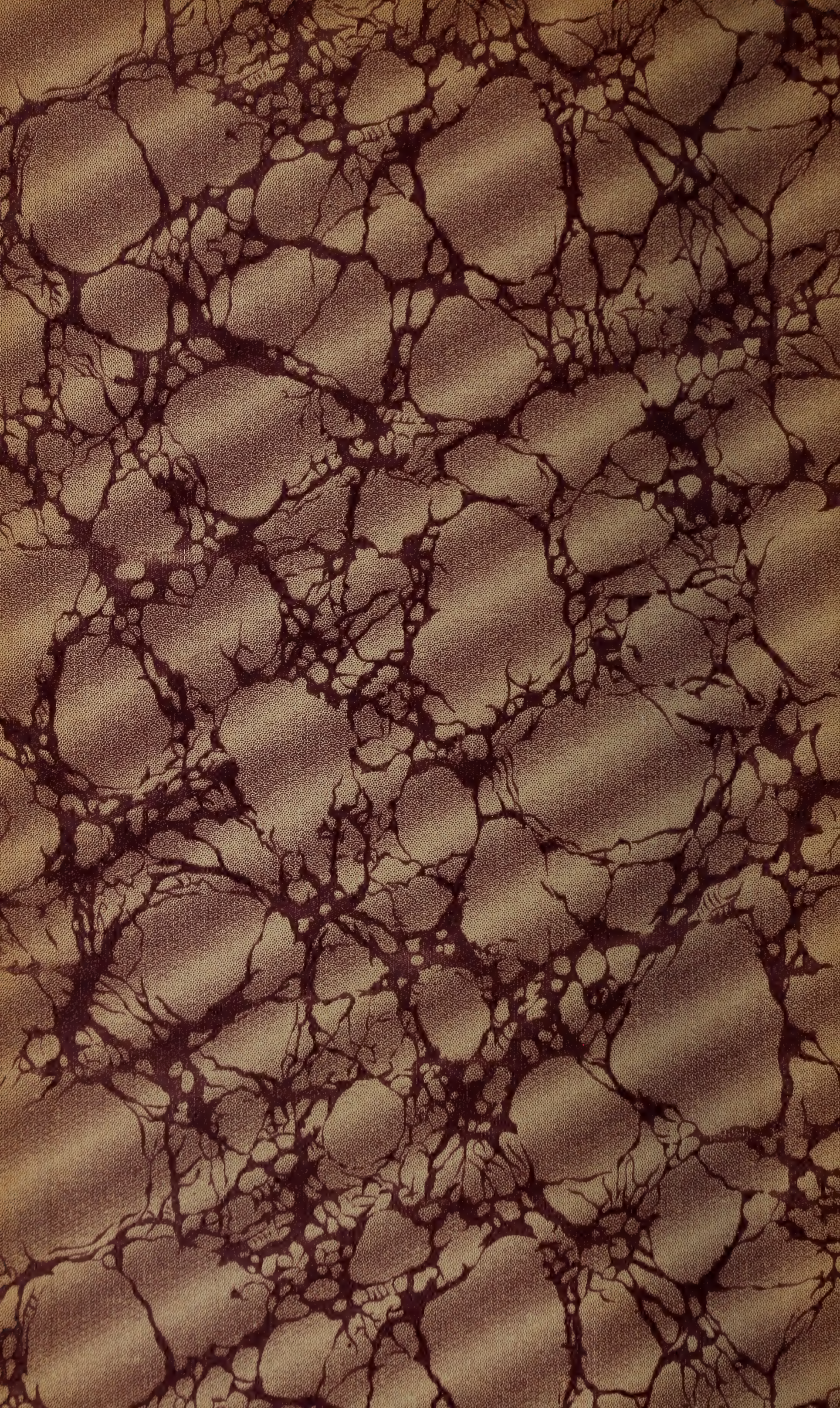
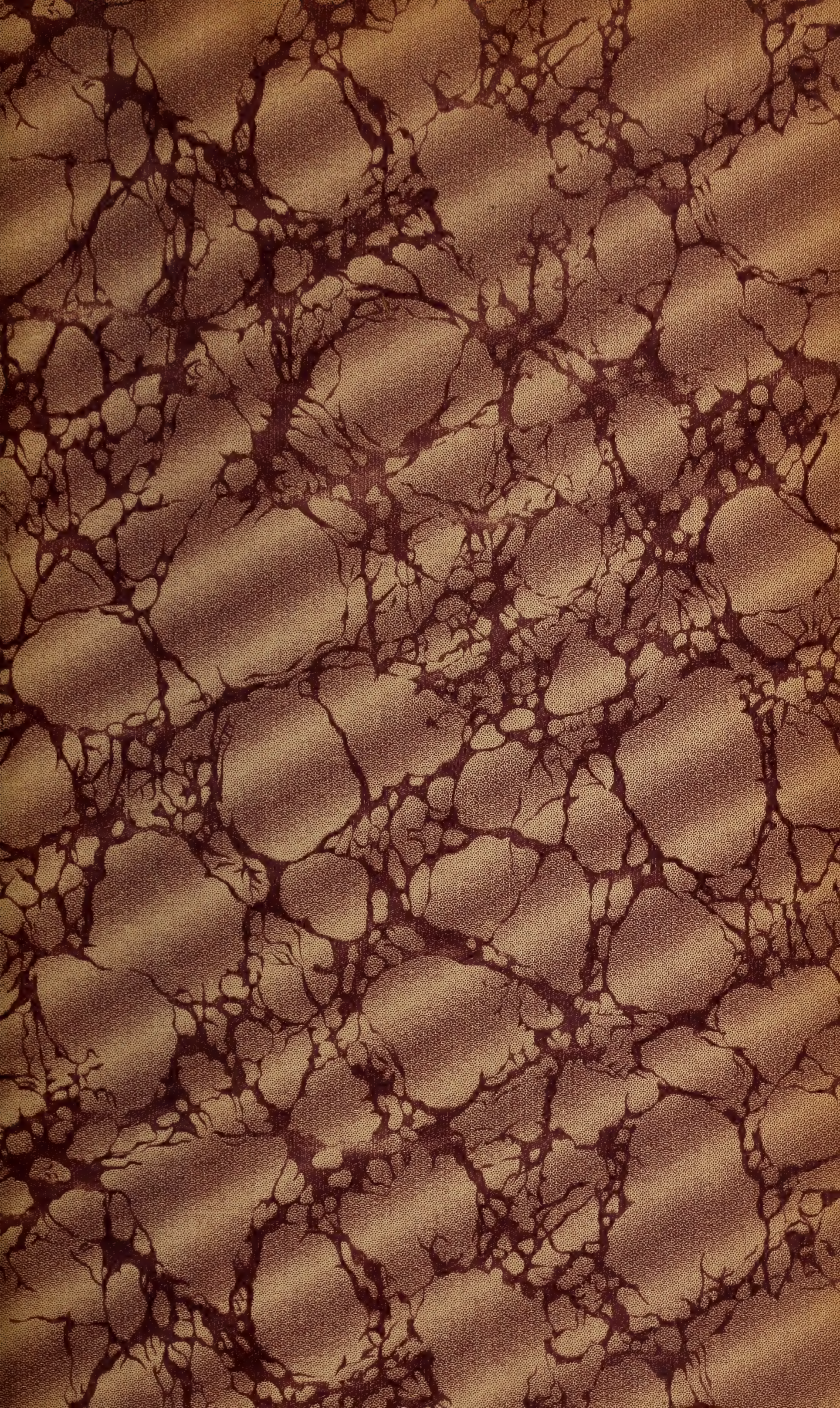

3 1761 09700742 1







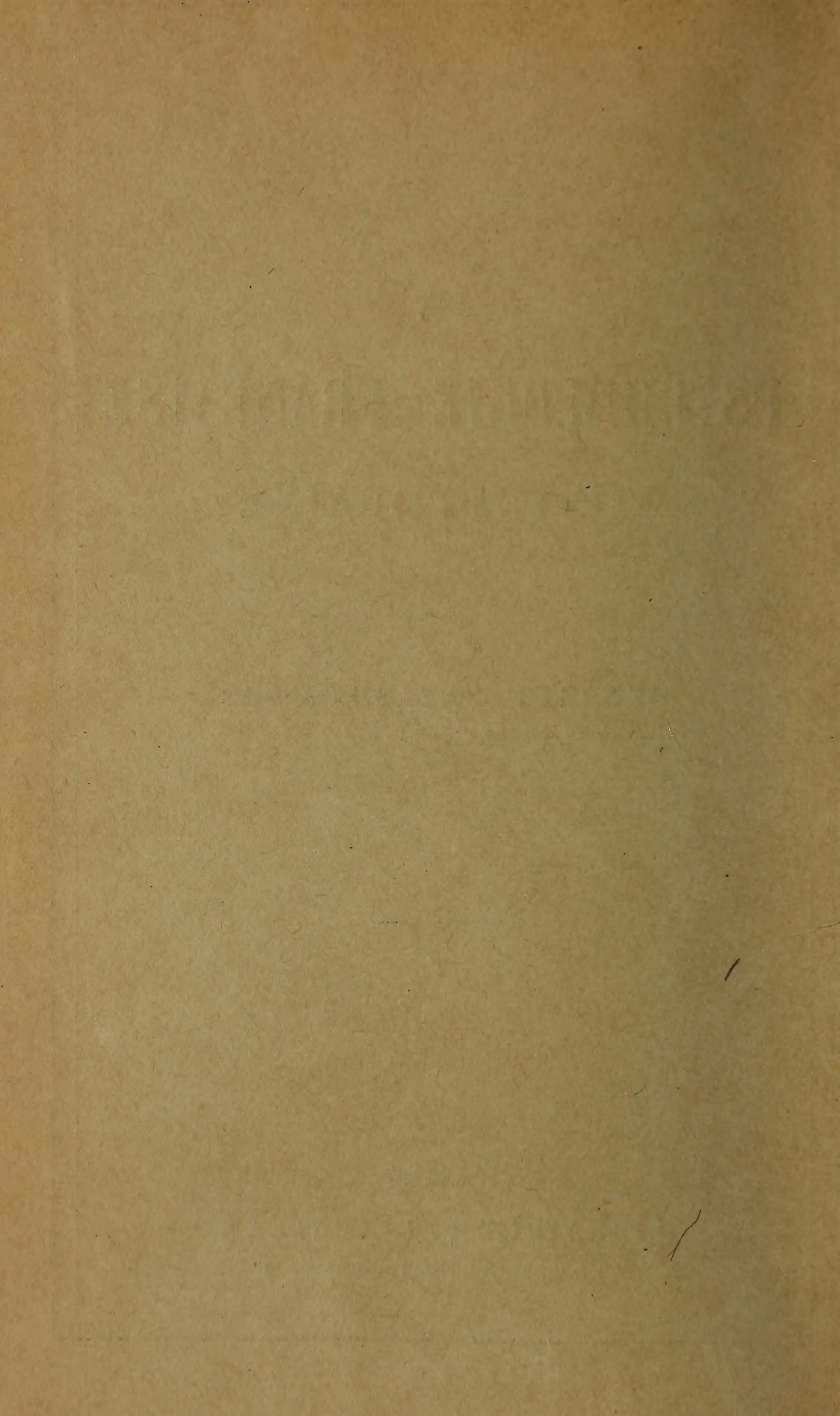
BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PSYCHOLOGIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

PAR

GEORGES DWELSHAUVERS
Professeur au Séminaire de Philosophie de Barcelone.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VI[e]



LA

PSYCHOLOGIE FRANÇAISE

CONTEMPORAINE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR

La Synthèse mentale, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 1908. . . . . . . 3 **fr.**

LA PSYCHOLOGIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE

PAR

Georges DWELSHAUVERS
Professeur au Séminaire de Philosophie de Barcelone.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
1920

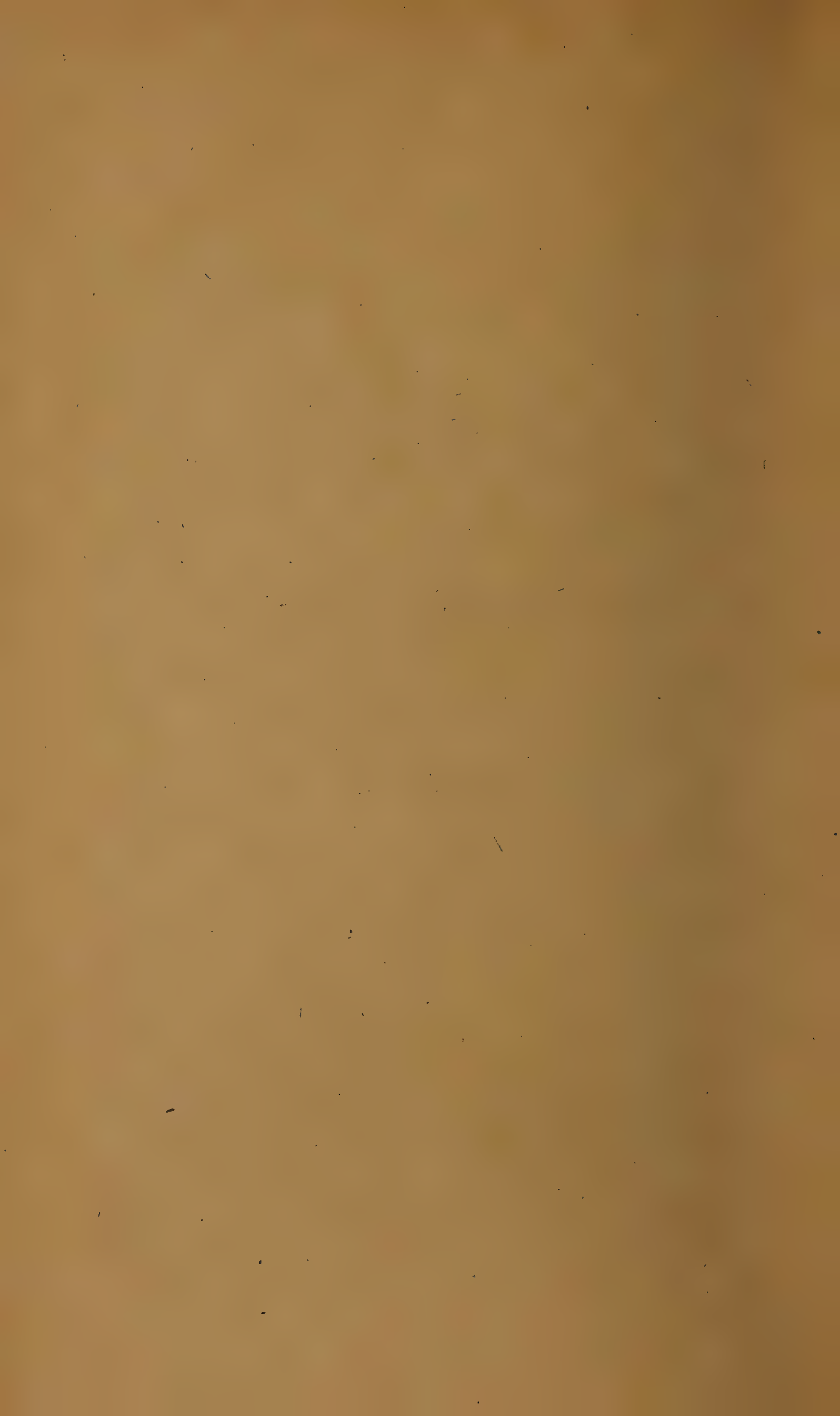
A LA MÉMOIRE

DE

FÉLIX RAVAISSON-MOLLIEN

ET DE

THÉODULE RIBOT



AVANT-PROPOS

L'origine du présent ouvrage remonte à une conversation avec le regretté Théodule Ribot. Comme nous faisions remarquer un jour à l'éminent psychologue que la psychologie anglaise et la psychologie allemande contemporaines avaient eu l'heureux destin de trouver en lui leur historien, tandis que la psychologie française, par une singulière injustice du sort, attendait encore le sien, Ribot voulut bien nous conseiller d'assumer la tâche de l'écrire.

Il y a onze ans de cela. Aujourd'hui, les longues recherches auxquelles il nous a fallu consacrer des années de travail assidu sont terminées. Nous avons procédé chronologiquement à l'étude des écrits de tous les psychologues dont nous avons eu à parler, pris connaissance des polémiques auxquelles leurs idées avaient donné lieu ; enfin dépouillé tous les travaux qui, depuis la fondation de la *Revue philosophique*, relèvent de la psychologie comme science ; nous les avons classés, résumés et avons essayé d'en faire connaître les résultats.

Un exposé complet et détaillé de l'histoire de la psychologie française, depuis Maine de Biran jus-

qu'en 1914, eût atteint des dimensions telles que nous n'avons pu songer, vu les circonstances présentes, à en entreprendre l'édition. Nous avons donc rédigé un livre plus bref, afin de rester dans le cadre qu'avait adopté Ribot pour les deux ouvrages historiques auxquels le présent livre est destiné à faire pendant.

Suivant le plan adopté par Ribot, nous avons exposé les idées directrices des principaux psychologues, en mettant en lumière les points essentiels. Mais nous ne nous sommes pas borné à une seule école. Nous avons envisagé les tendances les plus diverses en tentant de découvrir leurs influences réciproques et l'unité d'inspiration qui les rattache toutes aux caractères dominateurs de la pensée française.

C'est à Barcelone, au courant de l'été 1919, que nous avons exposé pour la première fois les résultats de nos recherches dans une série de leçons organisées par le Séminaire de philosophie.

INTRODUCTION

Alfred Fouillée écrivait un jour : « Tandis que « l'Allemand met tout son art, toute sa science « et même tout son savoir-faire à grandir et à grossir chaque personnalité qui a vu le jour outre-« Rhin ; tandis que, avec une piété érudite, il « entasse commentaire sur commentaire pour faire « du penseur allemand le centre du monde, nous, « Français, ne faisons-nous point trop bon marché « de nos propres gloires ? » (*Nietzsche et l'Immoralisme*, 2e Ed. Av.-propos, IX, F. Alcan, 1902).

Il fut de mode, en effet, pendant un certain nombre d'années, d'opposer à l'école française des méthodes et des théories venues d'Angleterre et d'Allemagne. On louait les Anglais d'avoir construit une psychologie de pure observation, imitée des sciences de la nature ; on vantait les Allemands d'avoir substitué à l'étude de la conscience par elle-même un procédé objectif, et d'avoir soumis les faits psychologiques à l'expérimentation et à la mesure.

L'on en est revenu depuis, et l'on a reconnu que ni l'empirisme des uns, ni l'accumulation de chiffres des autres n'avaient fait progresser la science de l'esprit.

A étudier les psychologues français contemporains, on est par contre obligé d'avouer que le sceptre de la psychologie, réservé à la France depuis le XVI[e] siècle, n'a pu lui être enlevé et qu'il appartient sans conteste, aujourd'hui comme à l'époque classique, au pays de Montaigne et de Pascal, de Descartes et de Malebranche, de La Rochefoucauld et de Vauvenargues.

Mais la richesse et la complexité des directions de la psychologie française contemporaine ont jusqu'à présent résisté à la simplification qu'exige une vue d'ensemble. Il n'est pas aisé, en effet, à travers la multiplicité des tendances qui la parcourent, de retrouver son unité d'inspiration.

Nous estimons qu'il y a lieu de se réjouir de la multiple efflorescence de la psychologie en France et qu'il ne faut pas souhaiter qu'elle s'appauvrisse.

Afin de mettre de la clarté dans notre exposé, nous avons insisté sur les idées directrices des psychologues ; ce qui eût pu paraître obscur dans leurs doctrines, nous avons tenté de le transposer en termes clairs, familiers à notre langage, et nous avons atténué à dessein les erreurs dues à la mode ou à l'état imparfait des connaissances, pour ne placer au premier plan que l'essentiel, le durable. Nous avons ainsi évité de compliquer l'exposé par des détails sans intérêt.

Nous avons essayé d'établir d'un penseur à l'autre et d'une tendance à l'autre des liens, en

insistant sur ce qui les rapproche et en nous demandant la raison de ce qui les différencie.

Les auteurs ont été répartis suivant l'ordre qui semblait le plus clair. Le premier chapitre est consacré à Maine de Biran, l'initiateur de la psychologie contemporaine ; ce rôle lui appartient, nous dirons pourquoi. Nous avons indiqué les rapports de Biran au vitalisme, dont l'influence a été pénétrante à travers toute l'époque que nous étudions, ainsi que les idées qu'il doit aux idéologues et à A.-M. Ampère.

Le deuxième chapitre comprend l'éclectisme, ses critiques et son développement, de Royer-Collard à Paul Janet.

Nous abordons avec le chapitre troisième les grands systèmes qui se sont formés, en dehors de l'enseignement officiel de la philosophie, à la même époque que le règne de l'éclectisme et en opposition avec lui : il s'agit des doctrines de Comte, de Cournot, de Renouvier, de Ravaisson et de Durand (de Gros).

Le quatrième chapitre étudie l'œuvre des fondateurs de la psychologie scientifique : Taine, Ribot et Tarde, et choisit, parmi les psychologues qui ont adopté et développé les méthodes et les conceptions de Ribot, trois auteurs qui, chacun dans leur genre, ont paru représentatifs des tendances les plus originales de cet ordre de psychologie : pour la méthode expérimentale proprement dite, A. Binet ; pour la méthode pathologique, Pierre Janet ; pour

la méthode d'observation et d'analyse, Paulhan.

Au chapitre cinquième, nous avons réuni, sous le titre très général d'idéalisme et de néo-spiritualisme, les penseurs qui, se rattachant aux traditions classiques, ont voulu fusionner l'esprit scientifique et l'esprit rationaliste ; ce sont A. Fouillée et sa psychologie des idées-forces, Lachelier, qui s'est attaché à étudier l'acte de l'esprit dans ses différentes puissances, et, après lui, nous avons tenté de faire voir ce que la psychologie doit à Boutroux, Hannequin, Jules Lagneau, Brunschvicg et Lalande, qui continuent à différents titres son œuvre et celle de Ravaisson.

Le dernier chapitre traite du système de Bergson. Vu l'importance qu'a pris ce système dans les vingt dernières années, nous avons essayé, après en avoir donné un aperçu que nous croyons exact et complet, de le soumettre à un examen critique, en tenant compte des objections les plus sérieuses auxquelles il peut donner lieu, afin de dégager, s'il est possible de le faire dès aujourd'hui, ce qu'il a de durable, et de signaler celles de ses thèses qui paraissent moins assurées.

En même temps, cet examen critique sert de transition aux dernières pages, dans lesquelles on a cherché, en matière de conclusion, à synthétiser les résultats essentiels du travail de la psychologie française contemporaine.

CHAPITRE PREMIER

MAINE DE BIRAN

I

On a coutume de dater de Maine de Biran (1766-1824) l'origine de la psychologie contemporaine. Et l'on a raison. Car avec Biran, quelque chose de nouveau apparaît : la psychologie, telle que nous l'entendons aujourd'hui, fondée sur l'observation intérieure, et aidée par la biologie, la physiologie du système nerveux et la pathologie mentale. De plus, comme nombre de psychologues du XIXe siècle, Biran demande à l'étude réfléchie de la conscience la raison des idées métaphysiques qui s'appliquent à l'ensemble du savoir humain. Innovation considérable, véritable révolution dans la philosophie.

Il ne faut pas oublier qu'au moment où Biran apparaît, le sensualisme domine la pensée française. Ou bien l'on explique, avec Condillac, la vie consciente par une combinaison d'abstractions — sensation, attention, comparaison, jugement, — ou encore on s'efforce, avec Cabanis, de la ramener aux influences physiques et physiologiques qui la déterminent. Quant à la métaphysique, elle a disparu depuis Malebranche.

Maine de Biran, ne l'oublions pas, est contemporain de Chateaubriand. Avec l'un comme avec l'autre, c'est le romantisme qui naît. Il faut entendre ici par romantisme

la culture de ce qui est subjectif, les états profonds de la sensibilité pris sur le vif, les luttes intérieures de la volonté et des passions, soulignées et décrites, enfin une inquiétude morale qui n'est pas exempte d'un certain caractère dramatique et aboutit à une conception émotive de la vie religieuse. La mélancolie qui gagne souvent ceux dont l'attention est absorbée par l'analyse de leurs états d'âme se rencontre aussi chez Biran, et pour la première fois la psychologie s'intéresse aux troubles de la personnalité, aux variations de la sensibilité, à tout ce qui s'agite d'inconscient en nous.

Enfin, Biran tente de combiner la réflexion de la pensée sur elle-même, telle que Descartes l'utilisait, avec l'aperception immédiate de l'activité mentale en train de se produire, telle qu'elle se manifeste dans la conscience que nous avons de l'effort. Ici l'observation de soi apparaît non plus comme la méthode analytique qui permet de décrire les états primitifs de la sensibilité, mais comme une méthode synthétique, capable de saisir l'acte de pensée au moment où il s'accomplit, posant à la fois le moi dont il émane et l'objet sur lequel il se porte.

Biran fit une carrière administrative et politique qui eut un aboutissement élevé, puisque, de sous-préfet de Bergerac, resté fidèle à l'ancien Régime, il arriva, comme membre de la chambre des députés, sous la Restauration, à la questure et au Conseil d'Etat ; il n'enseigna pas ; ce ne fut pas la nécessité de suivre un programme qui le conduisit aux problèmes psychologiques, mais des dispositions naturelles à s'observer et à s'analyser, des préoccupations morales jointes à l'intérêt scientifique, et surtout la conscience d'une émotivité excessive, d'une inquiétude intérieure.

Sauf son Mémoire sur l'*Habitude* (publié en 1803), qui se rattache encore aux sensualistes et aux idéologues, mais en les dépassant, et quelques écrits de moindre étendue (l'*Examen des Leçons de philosophie de Laromiguière* en 1817 et l'*Exposition de la Doctrine de Leibniz* en 1819), Biran n'a rien publié de son vivant ; pourtant ses travaux furent considérables et l'influence que, par ses entretiens, il exerça sur l'école éclectrique naissante et sur son chef Victor Cousin, est reconnue. Il obtint à plusieurs reprises des prix de sociétés savantes pour des Mémoires qu'il laissa inédits, et c'est à Victor Cousin, à Ernest Naville, à Alexis Bertrand, J. Gérard, Mayjonade et Tisserand que l'on doit la publication de ses importants écrits, parmi lesquels nous citerons, outre le Journal intime du penseur, publié par E. Naville dans son ouvrage sur *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, la *Décomposition de la Pensée* (1805), l'*Aperception immédiate* (1807, repris en 1823), ses Communications à la Société médicale de Bergerac (sur les *perceptions obscures*, sur le *système de Gall*, sur le *sommeil, les songes et le somnambulisme*), les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, et surtout son important *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), enfin l'*Examen critique des opinions de M. de Bonald* (1818), une série de fragments sur la morale et la philosophie religieuse et les *Nouveaux Essais d'anthropologie*, qui restèrent inachevés.

II

L'œuvre de Biran concentre en elle des courants d'idées nombreux ; de multiples influences s'y retrouvent, mais elles sont toutes absorbées, élaborées et transformées par l'esprit créateur du fondateur de la psychologie con-

temporaine, au point de se fusionner en un produit nouveau.

1. C'est d'abord l'*idéologie*. Biran fit partie du cercle des philosophes qui se réunissaient à Auteuil, chez Cabanis. Il doit aux continuateurs de Condillac de n'avoir pas négligé la sensibilité dans l'étude de la vie mentale, mais il se mettra en opposition avec eux, en accordant au *moi* une réalité que les idéologues lui déniaient.

Il est incontestable que parmi les derniers représentants du sensualisme, Cabanis (1757-1808) occupe une première place. Son livre sur les *Rapports du physique et du moral chez l'homme* (1802) est des plus importants. Sous l'influence du vitalisme, Cabanis dépasse le système abstrait de Condillac, et reconnaît à l'être vivant la *spontanéité* : l'être sentant a besoin de se mouvoir, il éprouve des sentiments de bien-être ou de malaise qui l'y poussent ; il a l'impression de la résistance, et celle-ci lui donne la notion de corps extérieur ; dans l'effort volontaire il prend conscience de lui-même : notions que Biran développera et qui sont essentielles à sa doctrine.

C'est dans la spontanéité de la vie que Cabanis chercha, longtemps avant Guyau, l'origine de la sympathie sociale. Les idées qui, chez l'homme, traduisent cette sympathie, procèdent de jugements qui s'imposent spontanément à lui ; si nous voulons en comprendre l'origine, nous devons la rapporter aux propriétés de la matière vivante par lesquelles, dans la cicatrisation par exemple, les nouveaux tissus s'adaptent aux anciens : exemple souvent repris par les vitalistes.

La sensibilité est, pour Cabanis, le trait d'union entre la vie organique et les facultés mentales ; au surplus, celles-ci dépendent étroitement du physique. L'auteur des *Rap-*

ports du physique et du moral a consacré des pages qui gardent encore aujourd'hui leur valeur, aux influences du milieu physique, des sensations internes, de l'âge, du sexe, du tempérament, des maladies et des habitudes sur la pensée. L'homme est un, et tout se tient dans l'organisme : voilà deux thèses singulièrement importantes, la thèse de l'influence du physique sur le mental (sensualisme et matérialisme) et la thèse de la solidarité des organes (vitalisme).

2. Le *vitalisme* à son tour exerça une action profonde non seulement sur Maine de Biran, mais par son intermédiaire sur Jouffroy, de même que par ailleurs il influença Comte et Cournot. On en retrouve les échos chez Ravaisson et par lui dans le nouveau spiritualisme; on sait enfin que la doctrine bergsonienne de l'*Elan vital* en est toute pénétrée.

A l'époque de Maine de Biran, les vitalistes les plus influents étaient Barthez, dont les *Nouveaux Eléments de la science de l'homme* avaient paru en 1778 (2e Edition, 1806) et Bichat (1771-1802) dont les *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* avaient trouvé des lecteurs attentifs.

a. Barthez expose avec netteté les principes qui resteront ceux du vitalisme. Les phénomènes de la vie organique sont inexplicables par les lois mécaniques, physiques et chimiques ; il faut bien les rapporter à un principe qui leur appartienne en propre et qu'on appellera *principe vital, force vitale ;* mais on n'en connaît pas la nature. La présence de ce principe se manifeste dans de nombreux groupes de faits : toutes les parties de notre corps étant détruites et renouvelées en peu d'années, il est nécessaire qu'un principe vital commun à elles toutes répare leurs pertes

et maintienne leur forme et leur continuité. Ce principe est distinct de la matière, puisqu'il peut y avoir, matériellement, de graves lésions du cœur et du cerveau sans que la vitalité de l'individu soit atteinte, et qu'inversement les poisons rapides détruisent la vie sans altérer les organes. Enfin les fluides organiques ont des caractères de vitalité que les actions physico-chimiques n'expliquent pas : telle la conservation de la chaleur propre du sang.

Le principe vital, qui ne peut être confondu ni avec le mécanisme physico-chimique ni avec l'âme, dont la fonction est la pensée consciente, confère à l'organisme son unité, ainsi qu'en fait foi le concours des différentes fonctions corporelles. Ce principe est doué de sensibilité et de motilité. Aussi, outre la sensibilité générale, il existe une sensibilité locale ; et beaucoup de mouvements ont un caractère spontané.

Cela posé, on aura l'explication des *sympathies* et des *synergies* organiques, dont la théorie a une importance historique, en ce qu'elle se retrouve dans la biologie de Comte et se reproduit avec des modifications diverses chez tous les auteurs qui admettent un équilibre ou une harmonie organiques, — et l'on sait qu'ils sont nombreux.

Les *sympathies*, dont les lois sont complexes et variables, ne peuvent être connues que par des observations réitérées. Elles consistent dans cette particularité, que des organes différents sont affectés ensemble, et non seulement des organes en connexion directe, mais des organes symétriques (l'œil gauche étant enflammé, une tendance à l'irritation se produit dans l'œil droit), et même des organes qui ne sont liés par aucun rapport (l'influence de l'estomac sur les organes les plus divers). En outre, il existe une

sympathie entre telle affection déterminée et l'ensemble des forces de l'organisme.

Les *synergies* sont formées par des ensembles de mouvements cohérents ayant même tendance et même direction ; les vitalistes les rapportent aux impulsions directes du principe vital.

En résumé : unité, *consensus* (comme disait Comte), harmonie, c'est-à-dire *finalité organique* : telle est l'idée qui se dégage de la doctrine vitaliste.

b. A Bichat est due la distinction entre vie organique et vie animale ; les mouvements de la première (circulation, respiration, nutrition, sécrétion) sont continus, par une action réciproque des organes. La vie animale par contre est centralisée et volontaire (la locomotion, la voix) ; entre ses divers moments il y a discontinuité. Les notions d'*harmonie* et d'*habitude* ne s'appliquent qu'à la vie animale. L'habitude n'a pas de prise sur la vie organique, tandis qu'elle émousse la sensibilité et perfectionne le jugement.

Vie organique et vie animale s'influencent réciproquement dans les passions. Celles-ci partent de la vie organique et y retournent, après avoir subi l'influence de la vie animale.

Les considérations des vitalistes eurent une influence réelle sur la théorie de la sensibilité telle que la conçut Biran, et surtout sur la notion d'*états affectifs simples*, ne provenant pas de la conscience, mais de la vie même, s'imposant à la conscience et entrant en lutte avec l'effort volontaire. Cette intéressante doctrine, qui sera exposée avec le système de Biran, a été appelée par A. Bertrand la première théorie de l'inconscient dans la psychologie française.

c. Il est juste pourtant de faire remonter cette théorie à

Buffon, dans son *Discours sur la nature des animaux.* Evidemment Biran a connu cette œuvre, car il lui emprunte l'expression d'*homo duplex* et la souligne, comme le faisait Buffon.

Ce que Biran nomme *affection simple*, ce qu'on a intitulé depuis *sensibilité inconsciente*, Buffon l'appelle le *sens intérieur matériel.* C'est lui qui dirige les mouvements des animaux, lesquels ont des sensations, éprouvent du plaisir et de la douleur, ressentent instinctivement ce qui leur convient, possèdent le genre de mémoire et d'imagination qui caractérise le rêve, mais ne coordonnent pas le passé et le présent et ne conçoivent pas d'idées. Or, chez l'homme, le *sens intérieur matériel* persiste, et l'on trouve, en plus, l'intelligence : toutes les combinaisons entre ces deux éléments de notre nature psychique, qui est donc double, s'observent. Si certains hommes combinent des idées et arrivent à un degré supérieur de spiritualité, les plus nombreux par contre « ont si peu de vie dans l'âme « et une si grande indolence à penser, qu'ils ne comparent « et ne combinent rien, rien au moins du premier coup « d'œil ; il leur faut des sensations fortes et répétées mille « et mille fois, pour que leur âme vienne enfin à en com- « parer quelqu'une et à former une idée ; ces hommes sont « plus ou moins stupides, et semblent ne différer des ani- « maux que par ce petit nombre d'idées que leur âme a « tant de peine à produire. » *Homo duplex :* de là, le conflit entre le principe spirituel, qui est science, raison, sagesse, et le sens intérieur matériel, « torrent impétueux qui « roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs ».

Maint passage du *Journal* de Biran pourrait servir de commentaire à cette théorie. Buffon, avant Biran, a eu le sentiment très net de ce conflit et nous donne une analyse

fine et profonde de l'état que nous subissons quand les deux principes, le principe rationnel et le désir sensible, se font équilibre. La vie du désir, qui fait le bonheur des animaux et assure la perpétuité de leurs espèces, fait notre malheur dès qu'elle entre en conflit avec la raison.

3. Dès le moment où les théories de Biran se précisèrent (1805) et s'éloignèrent du sensualisme, elles trouvèrent un aliment dans les entretiens et les lettres de l'illustre physicien A.-M. Ampère (1775-1836), dont l'esprit philosophique fut riche en suggestions précieuses. La différence de leurs deux natures écarta l'influence proprement dite; parlons plutôt d'une amitié féconde. Ampère fit partie de la Société métaphysique qui se réunit sous la Restauration et même il professa la philosophie à la Sorbonne en 1819.

S'attachant à l'analyse des faits, Ampère distinguait dans la pensée humaine des phénomènes et des conceptions. En étudiant les premiers, on apprend à connaître la sensibilité et l'activité de l'individu. L'analyse de la sensibilité conduisit Ampère aux théories de la *concrétion* et de la *commémoration*. Par la *concrétion*, toute perception actuelle se fusionne inconsciemment avec un fond de mémoire; par la *commémoration*, si plusieurs images ont fait partie d'une même représentation, il suffit dans la suite que l'une d'elles réapparaisse pour que la représentation totale revienne dans la mémoire. Ces lois ont été illustrées par Ampère d'exemples typiques; la théorie elle-même était très neuve alors et n'a été reprise et développée par les psychologues que depuis peu d'années. La vie sensible y est expliquée non par le système d'associations mécaniques des empiristes anglais, mais par la notion de synthèse.

D'autre part, nous avons conscience de notre activité

par son exercice, et non par une intuition intellectuelle qui porterait sur l'âme. De même Biran cherchera dans le fait psychologique de l'*effort* la conscience de notre activité.

Passons des phénomènes aux conceptions. Ampère divisait celles-ci en *idées comparatives et générales*, qui s'obtiennent par abstraction et se dégagent des sensations, et *idées explicatives ou nouméniques*, qui constituent la connaissance scientifique et rationnelle. Ces dernières sont des rapports complexes établis par la réflexion et ayant une valeur objective. Elles expriment les relations véritables entre les êtres. Bien plus, les phénomènes ne se conçoivent et n'existent que par elles. Cette théorie réfutait le sensualisme, qui, méconnaissant les idées explicatives, ne s'élevait pas au-dessus des idées comparatives et s'imaginait que la sensation et l'abstraction suffisent à interpréter la raison.

Biran à son tour distinguera les *idées générales*, abstraites des sensations et variant suivant l'organisation de l'être sentant, et les *idées fondamentales*, en rapport avec la nature même de l'esprit et des choses. Mais, pour Biran, ces idées ne s'obtiennent que si on les dégage du fait primitif qui les contient, c'est-à-dire de l'aperception immédiate que nous avons de notre moi comme effort, activité et cause.

Indépendamment des influences de premier plan, — idéologues, vitalistes, Ampère, — les grandes questions débattues par les contemporains de Biran ne pouvaient laisser indifférent un penseur qui, comme lui, avait de nombreuses relations dans la société française ; on trouve et dans les *Pensées* et dans les écrits, des allusions fréquentes aux discussions et aux auteurs du moment, à de Bonald, à de Maistre, à Mme de Staël, à Lamennais.

4. Parmi les philosophes classiques : dans l'Antiquité, les Stoïciens intéressent Biran ; il trouve une analogie entre leur doctrine morale et sa propre psychologie de l'effort. Mais il corrige cette doctrine par la morale chrétienne ; il revient fréquemment sur la comparaison des Stoïciens et des Chrétiens.

Il connaît peu les Pères de l'Eglise (à part les *Confessions* de Saint Augustin), et ignore entièrement les grands docteurs de l'époque scolastique.

Parmi les modernes, il subit l'influence du XVIIe siècle, Descartes d'abord, dont il semble surtout connaître les *Méditations* et peut-être les *Regulæ*, et moins bien le *Discours de la Méthode*, les *Principes* et le *Traité des Passions*. Il approuve sans réserve la méthode réflexive des *Méditations :* le moi a l'aperception immédiate de son activité comme pensée ; mais il répudie le substantialisme. De plus, le moi est *action* avant que d'être pensée, le moi agit, il est *effort*. La réalité psychologique est plus vraie que les rapports abstraits.

Bossuet et Fénelon l'aident surtout à préciser ses idées religieuses, dans les sept dernières années de sa vie.

Il discute et critique les causes occasionnelles de Malebranche et l'harmonie préétablie de Leibniz. Tout en blâmant le substantialisme de celui-ci, il loue son dynamisme. Enfin, il a connu, par des entretiens et des articles, certaines doctrines de Kant et semble se rallier à sa critique du substantialisme, tout en se plaçant, dans l'ensemble des idées, sur un tout autre terrain que le penseur allemand.

C'est au surplus une parfaite absurdité que d'appeler Biran le « Kant français ». Biran et Kant sont à l'opposé l'un de l'autre sous tous les rapports. Comme caractère et

comme vie d'abord. Ensuite, Kant est logicien et criticiste, Biran est psychologue avant tout. L'œuvre de Kant ne se comprend que dans ses rapports à la mécanique newtonienne et au phénoménisme de Hume : deux courants d'idées parfaitement indifférents à Biran. C'est la biologie vitaliste qui préoccupe celui-ci, tandis que Kant cherche à rattacher à son système les propositions générales de la mécanique rationnelle du XVIIIe siècle. Enfin, la vie religieuse prend une signification toute différente chez Biran et chez Kant. Pour nous résumer en une formule simpliste, Kant appartient au XVIIIe siècle, tandis que Biran inaugure le romantisme.

III

1. Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici le système philosophique de Maine de Biran. D'autres l'ont fait avec toute la compétence désirable. Notre tâche sera de mettre en lumière les idées directrices de sa psychologie, de montrer en quoi elles ont été fécondes et quelle influence elles ont exercée.

Les *méthodes* introduites par Biran sont nouvelles : il ne s'agit ni de chercher des éléments, dont les combinaisons, imitées de la mécanique, expliqueraient la vie mentale (comme pour Hume), ni de construire l'ensemble de la pensée en partant d'une abstraction, la sensation (comme chez Condillac), ni de conclure des influences physiques et organiques aux variations du caractère (suivant Cabanis), ni enfin de poser une entité métaphysique, l'âme, pour expliquer par elle la nature de l'esprit. Non ! Il faut travailler *in concreto*, Biran insiste sur cette notion, c'est-à-dire prendre les faits de conscience tels qu'ils nous sont

donnés ; or, ils sont mixtes, complexes. L'*observation intérieure*, fondée sur la propriété que possède notre conscience de se rendre compte d'elle-même, est la méthode essentielle du psychologue, et elle se divise en analyse et en synthèse. Son *emploi analytique* détermine les composantes des faits de conscience : on recourt à la *réflexion* pour les formes constitutives de la pensée, au *sentiment immédiat* pour la vie affective, à l'*observation physiologique* pour les facteurs organiques.

Le *procédé synthétique* d'autre part permet de saisir le *fait primitif* de conscience, qui donne leur sens aux résultats de l'analyse et permet même de dépasser la psychologie et de fonder les idées universelles, cause, unité, identité, liberté. Ces idées ne sauraient se dégager de la sensation, par une série d'appauvrissements ou d'abstractions, comme l'entendaient les sensualistes.

Analyse et synthèse se complètent et se secondent : l'analyse ne doit pas rester uniquement descriptive ; il ne suffit pas de dégager les diverses espèces de sensations, de signes, d'idées, de sentiments, il faut les rattacher au fait primitif.

D'autre part, comme l'ensemble des *impressions* que nous subissons implique le rapport de la vie mentale au monde physique et à l'organisme, la psychologie devra, de ce côté, s'aider d'autres méthodes que l'observation interne, à savoir l'observation extérieure, les méthodes comparatives, pathologiques et physiologiques. En de nombreux passages de ses œuvres, Biran préconise l'étude des états anormaux ou encore des rêves, ainsi que la comparaison de l'intelligence adulte avec les actes des enfants et des animaux.

2. Qu'est-ce que le *fait primitif* de conscience, auquel

Biran rapporte l'unité de la vie mentale ? Il ne peut s'agir d'une abstraction, comme le pouvoir d'éprouver des sensations. Il faut que ce soit un fait plus intérieur, plus spontané. L'importance accordée par les idéologues à la motilité, sous l'influence de l'idée vitaliste de spontanéité organique, n'est pas perdue pour Biran. Poussant l'analyse plus avant dans la conscience, il y découvre deux tendances qui se contrebalancent, l'effort et la passivité. Or, de l'effort nous avons une *aperception interne immédiate ;* et cette aperception nous fait saisir, sur le fait, notre *moi* en pleine activité, en même temps que la *résistance* à laquelle l'effort s'applique. Tel est le seul fait primitif. Nous le savons par le sentiment qui l'accompagne : ce sentiment en effet diffère nettement de celui que nous éprouvons quand nous faisons des mouvements involontaires ; nous le savons aussi par le toucher actif, grâce auquel nous avons le sentiment de l'identité du moi et de l'identité de l'objet résistant.

Effort est synonyme de volonté. Dans l'effort, nous avons conscience d'être une cause libre, et, contrairement au mécanisme du physicien pour lequel la cause se résout dans un ensemble de conditions, notre moi s'y reconnaît comme la cause réelle de ses volitions : donnée immédiate de la conscience. Le moi s'oppose, comme unité, aux sensations qui caractérisent la résistance. Et inversement, il prend conscience de la résistance par le même acte aperceptif qui lui fait comprendre son action dans l'effort.

3. La cause que nous nous sentons être dans l'effort est la première des *idées fondamentales* ou *universelles*, c'est-à-dire de ces idées qui naissent de l'exercice même de la pensée et dont nous avons une véritable intuition réflexive. Nous n'attendons pas, pour les former, d'avoir

recours aux procédés d'abstraction. Elles diffèrent des idées abstraites, comme Ampère l'avait compris. Nous avons, selon Biran, non seulement l'aperception interne du moi comme cause, mais aussi celle de toutes les idées universelles. Ni extraites des sensations, ni innées, elles sont le fait primitif de conscience exprimé dans ses divers caractères. Le moi peut donc considérer sa force, sa liberté, son unité, son identité comme types de ce que sont ces idées dans l'univers entier.

Ainsi, l'on est amené à dégager de l'acte primitif l'idée de *cause*, l'idée de *force*, l'idée de *substance* (dans le sens de *ce qui subsiste* à travers les modifications phénoméniques, mais non dans le sens d'une entité), les idées d'*unité* et d'*identité*, celles de *liberté* (si le mouvement est actif, comme dans l'effort) et de *nécessité* (s'il est passif, comme dans la résistance).

4. La théorie la plus originale et la plus complète de la psychologie de Biran est sans contredit la théorie de la sensibilité.

La vie sensitive ne s'explique pas par le fait primitif de l'effort et peut même exister en l'absence du moi, comme chez les animaux. Chez l'homme, la sensibilité a une importance considérable et déborde souvent la pensée.

L'analyse psychologique a donc à faire le départ de ce qui appartient au moi actif et de ce qui est passif en nous. Et dans la sensibilité, de nouvelles distinctions s'imposent entre l'*impression affective* ou *affection simple*, l'*intuition* ou *représentation* et la *sensation*. La *sensation* est une notion complexe qui englobe les deux autres et les rapporte soit à un être stable, soit à un corps, soit à notre personne.

L'originalité de Biran a été de reconnaître ce genre d'état qu'est l'*affection simple*. On ne la découvre pas de

prime abord, parce qu'elle fait en général partie d'une représentation que nous rapportons, comme sensation, à un corps individuel. Il faut, pour saisir les affections simples, aller à cette limite où la conscience devient confuse, aux confins du subconscient. Elles sont des états réels, et constituent la nature animale en nous. C'est le *sens intérieur matériel* de Buffon, dont nous parlions plus haut. Les rêves, les états hypnotiques, les mouvements inconscients sont une nouvelle preuve de l'existence des affections simples. Pour les découvrir, nous devons nous identifier avec nos modifications, saisir sur le fait les appétits, les penchants, le bien-être ou le malaise organique, les impressions perdues aussitôt qu'effacées et qui n'existent que comme impressions, sans se fixer dans la mémoire.

Biran recourt à la méthode pathologique pour mieux établir la réalité de ce genre élémentaire de sensibilité. Il rappelle une observation du docteur Rey Régis sur un paralytique insensible de la moitié du corps. Si l'on exerçait une pression à quelque endroit des régions insensibles, sans que le malade vît où on le touchait, il éprouvait une impression générale, qu'il ne localisait pas. C'est l'affection simple. Si on l'engageait à regarder l'endroit touché, l'effort s'établissait avec l'attention et le malade localisait la pression : le moi intervenait, et avec lui, la conscience réfléchie.

L'affection simple est donc un mode positif de la sensibilité, dominant une multitude d'êtres vivants, et nous dominant aussi au début de la vie, dans le rêve, dans l'absence d'attention, dans les moments d'affaiblissement de la volonté.

Or, cette vie affective inconsciente qui s'agite en nous,

retentit sur nos sentiments et sur nos actes ; elle est l'origine des passions, de la sympathie et de l'antipathie irraisonnées ; elle colore la vie mentale de mille nuances. Nous la subissons comme une fatalité aveugle et nécessaire. Elle crée dans notre nature une dualité effective.

Ces états sensibles n'ont rien de mécanique ; ils ne proviennent pas non plus de l'âme pensante. Biran repousse et l'hypothèse mécaniste et l'animisme, et se rallie aux thèses du vitalisme.

Il en résulte que notre nature est double : un conflit continuel s'élève entre les affections simples, qui viennent de la réaction vitale de l'individu, et l'effort, la volonté, la liberté. Les affections simples retentissent soudain en notre conscience, avec leur ton affectif, puis disparaissent ; sous des influences que nous ne démêlons pas, nous passons sans transition de la tristesse à la joie, de la crainte à l'espoir. L'action de ces états élémentaires laisse en nous des traces, des dispositions organiques, des tendances. Désir, passions, imagination passive sont subordonnés aux affections. Mémoire, raisonnement, volonté relèvent du moi. Entre l'esprit actif et le système sensitif s'étend le vaste domaine de l'*habitude*, qui émousse les émotions, les transforme en besoins, et d'autre part facilite le mouvement et les associations d'idées.

5. *Vie sensitive* et *vie active ou réflexive :* tels sont les deux éléments fondamentaux de l'*homo duplex*. Dans ses dernières années, Biran ne s'en tint pas à ces deux termes ; il y ajouta la *vie divine :* d'où sa *théorie des trois vies*. La morale stoïcienne s'en tenait à la lutte de la volonté contre les passions ; elle enseignait l'effort et la résignation. La morale chrétienne connaît mieux la nature humaine ; nous n'arrivons pas, malgré notre persistance, à dominer

la sensibilité sans l'aide de Dieu, sans la grâce. Et tandis que l'effort est toujours douloureux et comme tendu, la vie divine nous gagne avec douceur ; nous glissons, pour ainsi parler, sur une pente aisée. Elle présente en cela quelque ressemblance avec les passions, qui, elles aussi, pénètrent dans la conscience sans que notre moi s'y efforce. Sans doute une dure préparation est indispensable pour gagner la vie divine, et il importe de lutter pour la mériter. Pas de quiétisme. Il faut vouloir. Mais une fois que la grâce intervient, la tranquillité et le calme apparaissent. Pour l'obtenir, nous devons *désirer* Dieu et le *prier*. Au-delà de notre raisonnement règne « *l'esprit-amour*, qui souffle où il veut ».

En général, Dieu n'éclaire l'âme que par la réflexion du moi sur lui-même. Cependant, en de courts moments, il semble qu'une organisation cachée à notre raison se manifeste en nous, caractérisée par une communication spirituelle directe avec Dieu.

Cela admis, notre connaissance acquiert une portée qui s'élève au-dessus de la relativité. Les idées universelles empruntent leur valeur à la croyance ; et même, dès le premier éveil de l'esprit, quelque chose s'ajoute à notre pensée : c'est encore la croyance (*Inédits Bertrand*). Enfin, nous passons, par l'acte de croyance, du moi à l'âme, de l'âme et du monde à Dieu.

Les idées religieuses de Biran n'ont pas reçu la forme systématique qu'il a su donner à sa psychologie dans les *Fondements* de 1812. Elles ne l'ont pas détourné de la philosophie et il a toujours défendu les droits de la raison contre l'autoritarisme. Sa religion n'a rien du traditionalisme de Bonald ; elle garde un cachet plus personnel. C'est la vie intérieure qui intéresse Biran. On peut dire que,

par les notations de son Journal, il prend rang parmi les précurseurs de la psychologie religieuse.

6. Son influence s'exerça non seulement sur des disciples tels qu'E. Naville et A. Bertrand, mais sur le spiritualisme éclectique à ses débuts. Et quand l'école éclectique perdit peu à peu de son prestige, l'œuvre de Biran fut reléguée dans l'ombre ; son style pénible, ainsi que le manque de précision qui dépare l'Edition Cousin contribuèrent encore à cette dépréciation. Il fallut la publication d'une série d'œuvres inédites et essentielles, — à commencer par la belle Edition Naville (1859), — ensuite les termes élogieux dans lesquels Ravaisson, en son célèbre *Rapport* de 1867, signala la théorie de l'effort, enfin le retour à l'étude des grands penseurs et la réaction contre un certain genre de positivisme dogmatique, pour qu'on revînt à Maine de Biran. On se reprit à le lire, et dans les trente dernières années son influence n'a pas été négligeable. On peut citer enfin Pierre Janet et Henri Bergson parmi les psychologues qui ont su reconnaître sa haute importance et sa valeur.

CHAPITRE II

THÉODORE JOUFFROY
ET L'ÉCOLE ÉCLECTIQUE

I

Peu de penseurs ont rencontré une sympathie aussi unanime que Jouffroy (1796-1842). Le caractère de haute sincérité de l'homme et de l'écrivain éveille le respect jusque chez les adversaires les plus décidés de ses tendances. Le premier en date des psychologues de l'école éclectique, il est et reste le plus notable d'entre eux.

Né dans le Jura, et pénétré pendant sa jeunesse et son adolescence d'un sentiment religieux et d'un sentiment de la nature également intenses, il vint à Paris et entra à l'Ecole normale, au moment où la vie philosophique commençait à renaître avec l'enseignement de Laromiguière, de Royer-Collard, de Victor Cousin. Les questions débattues par ces penseurs provoquèrent dans son âme une crise tragique, qu'il a décrite dans des pages célèbres. Sa foi catholique sombra, mais le sentiment religieux resta vivace en lui, et le problème de la destinée de l'homme ne cessa jamais de le préoccuper. Il entra très jeune encore dans l'enseignement de la philosophie. Mais son état de santé ainsi que l'ardeur avec laquelle il travaillait l'obligèrent bientôt à s'interrompre et à passer deux ans dans ses montagnes du Jura (de 1820 à 1822).

Comme ses maîtres Royer-Collard et V. Cousin, Jouffroy prit part au mouvement libéral sous la Restauration ; il collabora au *Globe*, le journal du parti, fondé par Dubois en 1824 et, de retour à Paris, trouvant l'Ecole normale, ce foyer de l'opposition libérale, fermée par ordre du gouvernement, il fit chez lui un cours privé, dont il reste des notes éparses recueillies par Tissot et le *Cours d'esthétique* publié par Damiron en 1843. Cet enseignement n'était accessible qu'à un nombre très restreint d'auditeurs. Parmi eux se trouvait Sainte-Beuve, qui nous a conservé le souvenir de ces heures émouvantes et de la personnalité du professeur.

Jouffroy fit paraître d'importants articles philosophiques dans le *Globe* et l'*Encyclopédie moderne ;* il traduisit les *Essais* de Dugald Stewart (1826), en y joignant une préface qui fut le manifeste psychologique de l'école éclectique à ses débuts ; il traduisit ensuite Thomas Reid, de 1828 à 1836, et rédigea, après coup, une préface à l'œuvre de cet auteur ; cette préface (1836) est comme un second manifeste, fait pour compléter et corriger le premier. Il publia encore deux volumes d'*Essais*, dont le second comprend d'importants écrits sur l'*Organisation des sciences philosophiques* et sur la *Distinction de la psychologie et de la physiologie*. Rentré dans l'enseignement en 1828, il fut titulaire de cours très importants à la Faculté des Lettres de Paris et au Collège de France. Sa mauvaise santé le força à les interrompre et finalement à y renoncer. Comme membre de la Chambre des députés, il lui fut impossible, pour le même motif, de remplir un rôle digne de sa haute valeur.

Nous avons vu que les problèmes psychologiques et moraux ne s'étaient pas imposés à lui de l'extérieur, mais

étaient en étroite connexion avec sa vie même, avec ses préoccupations morales et aussi avec l'état de sa sensibilité. Il y avait chez Jouffroy quelque chose de l'artiste à l'époque romantique : le sentiment de la nature, le culte de l'enthousiasme, une vision tragique des luttes de l'humanité, l'amour de la liberté, l'horreur de ce qu'on appellera plus tard le bourgeoisisme. Sa *Correspondance*, qui ne fut publiée qu'en 1901 par les soins d'Ad. Lair, est éminemment instructive pour la connaissance du caractère de Jouffroy. Jouffroy était d'une émotivité aussi affinée et aussi éveillée que celle de Biran, mais plus lucide, moins trouble, moins tourmentée par les passions et par leur origine organique.

L'observation de soi, pratiquée par Jouffroy sur les tendances et les mouvements intérieurs de sa propre vie mentale, lui ont donné à comprendre combien la vie mentale est complexe ; on la défigure dès qu'on la transpose en notions abstraites ; il faut au contraire la saisir sur le vif. L'idée de Biran, que le psychologue doit travailler *in concreto*, idée féconde entre toutes, n'est pas perdue pour lui.

La pensée de Jouffroy n'avait rien de systématique. Elle travaillait en profondeur et creusait avec insistance, en de minutieuses et parfaites analyses, sur quelques points déterminés du domaine de l'âme. La tâche qui s'impose ici à l'historien de la psychologie est donc de reconstituer et de construire.

II

Jouffroy fut influencé fortement par l'éclectisme naissant et tout particulièrement par Victor Cousin, le chef de la nouvelle école. Nous tâcherons de fixer en quelques propositions l'essentiel des influences qu'il subit.

1. Voici une idée commune à la majeure partie des psychologues, au début de l'époque contemporaine : la vie de l'esprit est riche en activités ; la psychologie sensualiste, en la réduisant à quelques abstractions et en la dérivant de la sensation et de ses avatars, n'en a pas compris la nature. Les idéologues eux-mêmes, quoique successeurs de Condillac, ne peuvent s'empêcher de corriger la doctrine de leur maître.

C'est dans l'œuvre de Laromiguière (1756-1837), qui enseigna à Paris de 1811 à 1813, que l'on peut étudier le plus clairement la transition de la psychologie sensualiste à la psychologie éclectique. Laromiguière insista en effet sur l'importance de l'attention, c'est-à-dire sur l'*activité* que les éclectiques revendiqueront pour l'âme ; il élabora une théorie des facultés de l'âme, question qui sera reprise et développée à satiété dans l'école éclectique ; enfin il rechercha l'origine des idées, et les éclectiques tenteront de le combattre et de l'amender en s'attaquant au même problème.

Aimable et conciliant, prêt à entendre les moindres objections et se donnant beaucoup de peine pour satisfaire ses contradicteurs, Laromiguière abandonna le système de Condillac ; il recourut volontiers, comme le feront les éclectiques, à l'analyse psychologique. Et, comme ceux-ci encore, il se plut à proclamer que « tout était à refaire » en se fondant sur cette analyse.

Il reconnut la différence entre activité et passivité dans la vie mentale. Le langage n'a-t-il pas consacré cette différence, et ne distinguons-nous pas tous très nettement entre entendre et écouter, voir et regarder ? Ecouter et regarder désignent des attitudes actives ; entendre et voir restent des opérations passives. Il est donc légitime de

reconnaître à l'âme deux attributs : la sensibilité et l'activité. Si l'on étudie l'activité de l'âme, on y distingue une activité intellectuelle et une activité volontaire ; l'activité intellectuelle se manifeste par trois facultés : attention, comparaison et raisonnement. Parallèlement, l'activité volontaire a trois facultés : désir, préférence, liberté. L'ensemble de ces facultés dérive de l'attention, comme pour Condillac toute la vie mentale dérivait d'une source unique, la sensation.

Cette théorie est exposée dans le premier volume des *Leçons* de Laromiguière. Dans le second, on trouvera sa doctrine sur l'origine des idées. Se refusant à reconnaître l'existence d'idées innées et se conformant en cela au sensualisme, Laromiguière admet cependant quatre sentiments fondamentaux, auxquels correspondent quatre groupes d'idées. Ces sentiments sont : le *sentiment-sensation*, d'où naissent les idées d'objets sensibles ; le *sentiment d'activité de l'âme*, source de la notion de facultés mentales ; les *sentiments de rapports*, qui produisent les idées de rapports, auxquelles A.-M. Ampère attachait une importance primordiale ; enfin les *sentiments moraux*, origine des idées morales.

Comment les idées se dégagent-elles des quatre sentiments fondamentaux ? Par l'application, à ces sentiments, des facultés intellectuelles, attention, comparaison, raisonnement.

2. La croisade contre le sensualisme date des leçons de Royer-Collard, qui eurent lieu de 1811 à 1814. Royer-Collard opposait à l'école de Condillac l'école écossaise, dont les représentants les plus illustres étaient Thomas Reid et Dugald-Stewart. Jouffroy traduisit leurs œuvres.

Les livres de ces auteurs abondent en descriptions,

en analyses et en discussions d'opinions diverses. Ce n'est pas la composition qui en fait le mérite, ni la méthode, ni la force de la réflexion philosophique. L'intérêt est plutôt dans le détail : ainsi, chez Reid, les sensations visuelles donnent lieu à des remarques curieuses, et c'est encore chez lui, avant Lotze et Wundt, que l'on trouve la première expression de la théorie des signes locaux attribuée aux psychologues allemands (*Reid*, tr. Jouffroy, II, p. 321 suiv.).

Par contre, la fameuse théorie écossaise des vérités de sens commun est une des doctrines les plus caduques de la philosophie, une de celles qui prêtent le plus aisément le flanc à la critique. Heureusement que chez Royer-Collard cette doctrine, empruntée aux Ecossais, est rehaussée de quelques idées qui remontent au rationalisme. Plus que les Ecossais, le chef de l'école libérale met l'accent sur la rationalité des principes que la conscience découvre en elle-même et qui sont, d'après lui, l'*être*, la *durée* et la *causalité*.

Il ne faut pas se dissimuler qu'en recherchant les rapports universels sur lesquels repose tout raisonnement, on revenait à la vraie philosophie. Mais en les demandant à l'observation intérieure, on se maintenait sur le terrain de l'empirisme et l'on restait bien en deçà de la doctrine de Biran. Point n'était besoin de se fonder sur l'autorité des Ecossais. Il eût suffi de se réclamer de Biran, si l'on ne parvenait pas encore à rejoindre la tradition cartésienne.

Néanmoins, la vie consciente et l'activité de l'esprit étaient reconnues désormais, et il n'était plus guère possible de réduire la pensée à n'être que la résultante de facteurs physiques ou à la dériver de transformations passives de la sensibilité.

3. Avec Victor Cousin (1792-1867) nous avons à parler d'un penseur doublé d'un homme d'action. Son influence fut grande pendant près d'un demi-siècle. Admiré par les uns, critiqué et bafoué par les autres, abandonné enfin après avoir exercé un pouvoir autoritaire dans l'Université de France, il n'a été jugé avec équité que par peu d'auteurs [1].

Ses livres ne permettent pas de se rendre compte de sa pensée. Ils paraissent déclamatoires. C'est que Cousin était orateur. Dépouillez sa pensée du mouvement de la parole et de l'action oratoire, elle perd aussitôt de son prestige et de sa force. Incontestablement, Cousin aimait les idées, il était un fervent de la vraie philosophie, trop oubliée en France et trop mal comprise pendant le XVIIIe siècle. Orateur, homme politique et chef de parti, Victor Cousin, d'autre part, ne perdait jamais de vue les conséquences morales et politiques des idées ; où la seule vérité devrait régner, il soumettait trop aisément les arguments à un but pratique et les acceptait ou les rejetait en vue de ce but : de là le blâme adressé à l'éclectisme de n'être qu'une « philosophie de convenances ».

Ensuite, en face du scepticisme métaphysique du XVIIIe siècle, Cousin n'a pas su prendre nettement position. Sa théorie des quatre systèmes (sensualisme, idéalisme, scepticisme et mysticisme) qui se succéderaient et recommenceraient éternellement leur cycle, est inexacte au point de vue des faits et mal en rapport avec le perfectionnement des méthodes et l'élucidation graduelle des idées. Il corrigeait, il est vrai, cette doctrine fantaisiste par la

[1] On trouvera une appréciation équitable sur V. Cousin dans Renan, *Feuilles détachées*, p. 296, et dans Lévy-Bruhl, *History of modern Philosophy in France*.

notion d'un progrès s'accentuant à chaque retour de cette série et évoluant vers un spiritualisme de plus en plus élevé ; mais il n'a suffisamment défini ni le progrès, ni le spiritualisme, et s'est borné à un éclectisme sans méthode stricte.

Les tendances de son esprit et de sa politique s'accommodaient assez bien de la doctrine du sens commun : la croyance naturelle et spontanée aux principes de la logique et de la morale ne s'offrait-elle pas comme une foi laïque que le libéralisme de la Restauration pouvait opposer à l'Eglise sans craindre d'offenser les consciences et de retomber dans le matérialisme ou dans le scepticisme, qui effrayaient les esprits ? Ce furent en France des raisons extra-philosophiques qui entrèrent en lice pour la doctrine des vérités de sens commun ou des idées innées, comme on l'appela.

Cousin était trop épris de philosophie pour s'arrêter à un système aussi superficiel, mais trop désireux d'action et d'influence pour se donner le temps de réfléchir par lui-même. S'inspirant, avant 1830, des métaphysiciens allemands qui suivirent Kant, principalement de Schelling et de Hegel, il répandit dans le public, par sa parole éloquente, les idées vagues d'un panthéisme rationaliste, qui cherchait dans la nature et dans l'histoire la réalisation de la pensée divine et confondait Dieu et le monde. Après, il eut l'intention, plus élevée, de réunir en un système la tradition platonicienne et la philosophie de Descartes, en les fondant sur la méthode psychologique de Biran. Enfin, il rêva d'établir une philosophie nationale (lisez la préface de 1857 à la 3e Edition de son *Kant*), et tendit à la conciliation entre cette philosophie et la religion catholique. Ses bonnes intentions mécontentèrent et les philosophes et l'Eglise.

Dans toute sa carrière, Victor Cousin, par une tendance bien française que nous avons remarquée chez Biran, accorde une importance primordiale, dans toute spéculation philosophique, à la psychologie, c'est-à-dire à l'étude de l'acte conscient s'analysant dans l'observation intérieure et se saisissant synthétiquement par l'intuition réflexive. La méthode psychologique, selon Cousin, doit être intégrale. Nous trouvons dans notre conscience la raison de ce qui est ; car la réalité est de nature spirituelle comme notre conscience. Observation intérieure et méthode réflexive se combinent en ce sens, que l'observation de n'importe quelle manifestation de la vie consciente nous force à reconnaître en elle la présence intégrale de l'esprit, de la Pensée, de la Raison. Toutes nos pensées sont suspendues à la Pensée, à la Raison. Outre la manière propre dont chaque pensée nous apparaît, nous participons à la Pensée absolue, à la *Raison impersonnelle*, qui est de nature divine et porte en soi les vérités universelles et nécessaires ; celles-ci ne dérivent pas de l'expérience ; sans doute nous en prenons conscience à propos de l'expérience, mais elles relèvent de la Raison universelle. Francisque Bouillier, en 1845, exposera cette doctrine de la Raison impersonnelle, violemment combattue par de nombreux penseurs.

De cette manière, Cousin croyait posséder un principe rationnel à opposer au principe ecclésiastique d'autorité que défendait avec feu, dans sa première période, Lamennais. Ce principe rationnel s'apprend par la psychologie, qui est « la science universelle concentrée » (*Cours* de 1828, p. 107). A l'occasion de l'expérience, la raison s'exerce, se dégage du sensible, se reconnaît. Mais ce n'est pas par l'analyse logique qu'elle se saisit. En pénétrant dans la

conscience, en nous retournant sur nous-même par un effort de contorsion psychologique, nous avons l'aperception spontanée et en quelque sorte intuitive du vrai, du bien et du beau. Elle ne nous éclaire que par moments, mais c'est sur cette intuition que se fonde tout raisonnement ; elle est « aspiration immédiate, supérieure à la « réflexion et souvent meilleure qu'elle ». (*Fragments* de 1826, Introduction, p. XXVIII.)

Prise en soi, toute connaissance est donc spontanée, puis réfléchie. La spontanéité appartient à tous. Ses actes, venant de l'intérieur, non du dehors, sont libres. La *liberté* n'est pas réservée à la seule conscience réfléchie, elle appartient aussi bien à la spontanéité. Le caractère de spontanéité de la raison garantit l'indépendance de celle-ci. La pensée est, de ce fait, *activité* et *liberté*.

Il y a pensée partout. La conscience nous révèle l'essence du monde. Elle est comme un microcosme. Pensée implique ordre, comme l'avaient vu les anciens. Les catégories sont des idées directrices propres à la Raison universelle et régissant par conséquent toute organisation. Cousin les réduit à deux : la *causalité* et la *substance*, qui se trouvent unies dans l'esprit et nous sont données dans la conscience.

III

1. Le problème qui ne cessa de préoccuper Jouffroy, s'étant posé à lui dès le premier éveil de la réflexion, est le problème de la *destinée humaine*. Il l'a repris mainte fois sans arriver à une solution précise. A travers ses angoisses, sa crise religieuse, ses longues méditations, il y revient toujours. De là, l'inquiétude et la religiosité vague qui se dégagent souvent de ses écrits et se retrouvent dans sa vie.

Il en parle avec une émotion poignante en 1830, dans la Leçon d'ouverture de son Cours de morale. Partout, on voit heurts et luttes. Quel en est le but ? Vers quelle fin ignorée sommes-nous entraînés à notre insu ? Et pourtant le problème de la destinée se pose : n'est-ce pas lui qui a donné naissance au sentiment *poétique*, au sentiment *religieux* et au sentiment *philosophique ?*

Les crises que traversent les peuples feront mieux apparaître le sens de la destinée. Toute révolution est un pas vers la vérité. Le libéralisme de Jouffroy n'était pas timoré.

Cependant, pour comprendre la destinée humaine, il est nécessaire de découvrir les *tendances primitives* qui, en se réalisant dans chaque être selon sa nature, produisent le bien de cet être. Or, pour les découvrir, il faut une bonne méthode ; cette méthode, nécessairement, relève de la psychologie.

Tentons, à travers l'œuvre de Jouffroy, de réunir les fragments de sa psychologie et de les synthétiser.

2. Comment arriver à une connaissance des faits psychologiques ? Par l'observation intérieure. Celle-ci doit être éduquée. Quand elle parvient à l'exactitude, elle cesse d'être subjective, et, vérifiée par les observations d'autres psychologues exercés, elle donne des résultats précis.

Or, qu'observons-nous en notre conscience ? Une complexité d'idées, d'actions, de sentiments. En y réfléchissant, nous découvrons dans cette complexité un élément invariable, le *moi*, et des éléments variables qui sont ses modifications. Entre la multiplicité variable de celles-ci, et le moi, il y a des intermédiaires : ce sont les *facultés mentales*.

Jouffroy qui, au début, sous l'influence des Ecossais, se bornait à la seule analyse de la conscience, reconnaîtra

plus tard, en se rattachant à Descartes et à Biran, que l'âme se sent directement comme cause et comme activité ; on peut ainsi mesurer la distance parcourue entre la préface de 1826 (traduction de Stewart) et celle de 1836 (œuvres de Reid).

Armé de sa méthode d'observation intérieure, Jouffroy retrouva dans la conscience les luttes et les conflits du problème de la destinée. Le sens dramatique de ces conflits lui inspira une psychologie très vivante et le conduisit à formuler sa théorie si intéressante des *tendances primitives* : c'est peut-être la partie la plus originale de son œuvre ; elle semble continuer la doctrine de Biran sur les *affections simples* (voir *Droit naturel*, Leçons 2, 3 et 28 à 31).

Avec les vitalistes, Jouffroy admet que tout être est organisé en vue d'un but et qu'il accomplit, dès le début de sa vie, des mouvements adaptés à ce but et indépendants de sa volonté.

Or, de tels mouvements prouvent l'existence de *tendances primitives* et en quelque sorte *instinctives* chez l'être vivant. Ce sont ces tendances qui donnent l'éveil et l'impulsion aux facultés mentales. Les unes visent la satisfaction de nos besoins, les autres nous rapprochent d'autrui par une sympathie naturelle. Nos facultés s'adaptent aux tendances primitives.

Mais l'accord harmonieux n'est pas de ce monde. Au lieu de s'épanouir librement, nos facultés ne réussissent pas à satisfaire les tendances primitives. Dès lors, elles s'attachent aux obstacles, elles s'y attardent. De là naît la douleur. Attirée par ce conflit, l'intelligence tâche d'arracher l'individu aux influences variables des circonstances. Cet exercice donne naissance aux *passions* qui,

suivant Jouffroy, diffèrent des tendances primitives et ne se développent que par les événements complexes que nous venons de retracer.

Or, les passions ne poursuivent que le bien sensible. Elles sont essentiellement instables, se combattent, proviennent des impressions sensibles et se compliquent par l'intervention de l'intelligence.

Pour rendre nette cette théorie, disons que l'égoïsme appartient au système des passions, tandis que la sympathie naît des tendances primitives : doctrine qui se retrouvera très développée dans la morale de Guyau.

L'intelligence à son tour combat les passions et leur oppose sa loi, la loi morale. Or, entre les tendances primitives de notre nature et la loi morale, il y a accord. Le conflit n'existe qu'avec les passions.

3. Nous avons signalé, entre la multiplicité de nos modifications et notre moi, un système intermédiaire : ce sont lés facultés mentales.

Pour Jouffroy, les facultés sont de véritables capacités de l'âme. Nous avons le pouvoir de les diriger. Elles ne s'interrompent jamais dans leur activité, mais prennent deux aspects divers, suivant que la plus haute d'entre elles, la faculté personnelle ou direction de soi intervienne ou non.

Jouffroy ne s'est pas livré à une étude systématique des facultés. On trouve dans son œuvre des descriptions très intéressantes des mouvements intérieurs auxquels elles donnent lieu dans la conscience. Il s'attache de préférence aux effets des sentiments.

Il a pourtant dressé le tableau des facultés mentales qui seraient, d'après lui, au nombre de six : 1° la *faculté personnelle* ou direction de soi, signalée plus haut ; elle

correspond à ce qu'on appelle communément volonté et liberté ; 2° les *tendances primitives* (ou *penchants primitifs*), que nous avons étudiées et qui semblent antérieures à toute expérience ; 3° la *faculté locomotrice ;* 4° la *faculté expressive* (langage, mimique) ; 5° la *sensibilité* avec ses réactions et les passions ; 6° les *facultés intellectuelles.*

Cet essai de classification a été le point de départ de nombreuses tentatives du même genre ; mais la division qui a prévalu est la division tripartite que Victor Cousin employait : intelligence, sentiment, volonté. Elle a le mérite d'être la plus simple. Si l'on considère ces termes non comme des facultés ou pouvoirs de l'âme, mais comme l'appellation de classes ou de groupes importants de processus psychiques, il n'y a aucun inconvénient à les conserver..

4. Parmi les questions que les psychologues de langue anglaise avaient mises à la mode, l'une des plus curieuses était celle des associations d'idées. L'associationnisme ne pénétra en France qu'avec Taine et Ribot, mais Jouffroy en connaissait les principes et cette théorie lui en avait suggéré une autre, beaucoup plus complète et plus profonde, que nous pourrions appeler le *symbolisme* (*Esthétique*, p. 121, suiv.).

A bien examiner les rapports entre nos idées, il ne suffit pas, selon lui, de les réduire à deux ou trois lois d'association mécanique. Voici, en effet, différents types d'association, qui ne peuvent être négligés : 1° l'association naturelle et instinctive de l'expression avec l'émotion qu'elle traduit ; elle est si vraie que la vue de certaines attitudes, de certains mouvements expressifs suffit pour nous suggérer exactement le sentiment auquel ils correspondent ; 2° ensuite prennent place les associations universelles et néces-

saires, qui sont déterminées par les lois de la pensée : tel est le rapport que nous ne pourrions éviter d'établir entre n'importe quel fait et le lieu, le temps, la cause dont il dépend ; 3° un autre genre d'association presque aussi universelle et nécessaire comprend la ressemblance, le contraste, la relation de la partie au tout ; 4° il est légitime de noter ensuite les associations qui sont propres à certaines époques et à certains peuples, comme l'association du deuil avec la couleur noire ; 5° enfin, ces associations dans lesquelles un détail suggère une scène et nous conduit à nous la représenter tout entière : c'est ainsi que la fumée d'une cheminée aperçue, dans la forêt, à travers les arbres, évoque à notre esprit le repas familial.

Ce dernier genre d'association nous permet de comprendre le véritable caractère des associations en général : elles reposent sur cette loi que tout, dans la sphère de nos sensations, est *symbolique*. Une sensation n'est qu'un symbole qui éveille en nous des ensembles d'idées. Nous passons des symboles sensibles aux réalités rationnelles latentes sous ces symboles. Que la sensation donne lieu à des images ou appelle des lois logiques, elle n'est jamais que symbole. Le travail de la pensée consiste à deviner la vie cachée des choses, le principe spirituel qui vit sous les apparences. Une seule chose est faite pour nous étonner : c'est que nous, qui sommes esprit, nous ne saisissions pas directement l'esprit. En tous cas, nous le devinons, nous le cherchons en tout ce qui se présente à nous.

L'esprit est unité, et unité rationnelle. C'est lui, et non la matière, qui permet de comprendre l'ordre, la mémoire, la durée, l'association. Je reconnais l'ordre spirituel des choses, parce que je porte l'ordre spirituel dans ma pensée.

S'il admettait d'abord que nous ne parvenons à l'ordre

spirituel que par les détours de l'analyse, Jouffroy proclama dans la suite (*Nouveaux Mélanges*, p. 143 suiv.) que nous atteignons directement la cause que nous appelons *moi*, et que notre conscience saisit, par une espèce d'intuition immédiate, certaines vérités rationnelles, comme le *bien*.

5. Refaire la philosophie au moyen de la psychologie : cette tâche de l'école éclectique, Jouffroy essaya d'en indiquer les directions essentielles dans les diverses branches de la philosophie.

a. Dans la *théorie de la connaissance* d'abord : la certitude est psychologique, elle n'est pas logique. Car, au point de vue logique, le scepticisme est invincible. Il est le dernier mot de la raison sur elle-même. La raison est critique, rien de plus. Cette méfiance vis-à-vis de la raison, prise uniquement dans le sens où l'entendait le XVIII[e] siècle, comme démolition et renversement de la foi et de l'esprit métaphysique au nom d'une philosophie naturelle, est un caractère de l'époque romantique ; le romantisme se plaisait à opposer à la raison quelque chose en nous de plus spontané : c'est le culte de l'enthousiasme, né avec Mme de Staël (on se rappelle le chapitre remarquable de l'*Allemagne*) et les *Méditations* de Lamartine ; c'est Cousin à son tour qui vante la spontanéité de l'esprit. Ce qu'il y a de créateur en nous, ce n'est pas la raison ; la création vient d'un élan plus instinctif.

Les analyses de Jouffroy le conduisent au même résultat : seule la croyance inhérente au sens commun nous porte à *croire* au témoignage de nos sens et à la sûreté de l'intelligence : sans croyance, pas de certitude. Or, ce qui fait la force de la croyance, c'est l'acte de foi irrésistible qui la constitue.

Le sens commun implique un nombre restreint de croyances innées à tous les hommes et accrues de vérités acquises par les générations qui se sont succédées (*Droit naturel*, 22e Leçon). Ainsi ces axiomes : tout a une cause, tout a une fin. Ils servent de plan aux recherches scientifiques. Ils forment un ensemble systématique. Les idées de sens commun sont à la fois des croyances et des catégories.

Dans le *Cours de Droit naturel* (9e Leçon), Jouffroy entendra la raison dans l'acception de V. Cousin : la raison impersonnelle, universelle ; étant la même chez tous, elle ne commet pas d'erreur. Elle est identique au principe rationnel qui organise l'univers : c'est le panthéisme idéaliste que Cousin avait imaginé sous l'influence des métaphysiciens post-kantiens.

b. La *morale* à son tour se transforme sous l'influence de la psychologie. Celle-ci nous apprend que les êtres portent en eux des *tendances primitives* qui cherchent à se satisfaire, et qu'il y a identité entre le *but* d'un être, qui est dans la satisfaction des tendances primitives, et son *bien*. Le bien est donc primitif et instinctif.

D'autre part, nous avons vu comment les obstacles auxquels ces tendances se heurtent donnent naissance aux passions, dont l'intelligence complique encore le tourment. Il en résulte que, lorsque la réflexion élabore l'idée supérieure de bien, elle a déjà tout un système psychologique devant elle. Son rôle est de chercher l'harmonie entre toutes les forces de l'être. La raison vient en aide aux tendances primitives ; elle combat les calculs intéressés de l'égoïsme qui, à la faveur des passions, se sont glissés entre les tendances primitives et elle.

Elle proclame que tout être a droit à accomplir sa des-

tinée. Et avec l'idée rationnelle de bien naît l'idée de *liberté* : la liberté n'est pas le caprice ; elle consiste, pour tout être pensant, non pas à agir autrement que la nature, mais à reconnaître son droit et à accomplir sa destinée au nom de l'ordre. Respecter l'ordre et la loi du devoir qui en est l'expression dans le domaine moral, c'est donner libre cours aux tendances primitives et naturelles de sympathie. Jouffroy trouve en ce sens la synthèse du devoir et du bonheur.

c. Le *beau*, objet de l'esthétique, a, selon Jouffroy, la même racine, dans les tendances instinctives, que le *vrai* et le *bien*. Ce qui rayonne dans tous trois, suivant la théorie de Victor Cousin, c'est l'ordre, c'est-à-dire la pensée de Dieu.

Nous sympathisons avec ce qui, dans la vie, manifeste une force contenue et harmonieuse : c'est pourquoi le vol de l'aigle nous paraît beau. Qu'est-ce que le beau ? L'expression de l'unité et de l'harmonie, c'est-à-dire le beau spirituel. Mais il s'agit ici de l'*expression esthétique*, du symbole vivant de l'ordre, non pas de l'expression abstraite et scientifique de l'ordre. L'ordre spirituel nous intéresse donc par des caractères différents, dans les différentes manifestations de notre activité.

Le principe spirituel que l'art exprime, c'est l'ordre actif et vivant. Sensibilité, force, intelligence, liberté : voilà ce qu'éveille en nous tout ce qui produit une émotion esthétique, soit dans les spectacles de la nature, soit dans ceux de l'art.

Le beau est divin. Nous comprenons le beau, parce que nous en portons le type en nous, comme nous portons en nous l'intuition du bien, et la certitude rationnelle du vrai.

d. Si tout s'explique par les *idées*, le développement

de l'histoire de l'humanité relève aussi du système des idées : l'expliquer à ce point de vue était le but de la *philosophie de l'histoire*, une science cultivée avec prédilection par les romantiques.

Dans un état de civilisation donné, avec ses mœurs, ses lois, sa forme de gouvernement, ce sont des idées qui se développent spontanément pour les constituer. Puis, dans l'intelligence de quelques hommes de génie, ces idées prennent conscience d'elles-mêmes : ces hommes ne font autre chose sans doute que d'obéir au progrès qui entraîne tous les hommes, mais ils procèdent d'une allure plus rapide : ce sera le rôle du poète, suivant A. de Vigny, dans la Préface du *Chatterton*, et l'on entrevoit ici la parenté de sa conception avec celle de Jouffroy.

L'intelligence, pour l'un comme pour l'autre, est révolutionnaire. Les âmes aspirent au progrès. Elles n'aiment pas le repos. De nouvelles philosophies surgissent : ne les condamnons pas au nom de dogmes anciens ; laissons-leur le temps de se préciser.

Ici encore, c'est à l'idée, réalité spirituelle, que le penseur doit avoir recours pour comprendre la marche des événements.

IV

L'école éclectique, du vivant de ses fondateurs, rencontra de redoutables adversaires : A. Comte, dont nous parlerons au prochain chapitre, Ravaisson, Cournot, Renouvier, Taine, le physiologiste Broussais, Pierre Leroux. Nous rappellerons dès maintenant les objections de ces deux derniers, qui sont caractéristiques, puis nous exposerons rapidement la suite du développement de l'école éclectique.

1. Dans son livre sur *l'Irritation et la Folie* (1828), Broussais oppose aux psychologues qui raisonnent sur des forces et des propriétés de l'âme, les méthodes qui étudient l'organisme, particulièrement celles de la pathologie mentale. Or, la pathologie mentale nous indique avant tout l'importance de la *vie émotive*, qui dépasse de beaucoup la vie, plus restreinte, de l'intelligence ou des idées.

L'*observation intérieure*, seule méthode préconisée par les éclectiques, est insuffisante pour connaître les émotions. Vaut-elle mieux, appliquée aux idées ? Moins encore peut-être, en dépit de Cousin et de son école. En effet, observons-nous intérieurement, en essayant de plonger en quelque sorte en nous-même, et de saisir l'âme en train de penser : nous n'atteindrons que des sensations organiques, des images, et une foule d'impressions mal définies qui font partie des états émotifs. En tout cela, on ne distingue ni *moi*, ni *cause*, ni *idée* de bien ou de beau.

L'examen des enfants, des idiots et des fous nous convainct que les prétendues idées innées n'existent que dans la conscience d'adultes instruits. Invoquer la pensée réfléchie de ceux-ci n'est pas donner une preuve de l'innéité des idées rationnelles.

Quant à la raison impersonnelle de Cousin, elle n'est pas admissible dès que l'on considère que chacun de nous a sa manière individuelle d'éprouver et de comprendre, et que, d'une façon plus générale, toute idée s'exprime par des mots, des attitudes, des images, c'est-à-dire ne se sépare pas de son expression sensible.

Et Broussais de conclure, à l'encontre de Jouffroy, qu'il n'y a pas de séparation entre les faits conscients et les processus organiques.

2. Pierre Leroux, dans sa *Réfutation de l'Eclectisme*

(1839), se place à un point de vue plus général et plus essentiellement philosophique.

Il s'élève contre le principe de l'éclectisme, consistant à choisir dans d'anciennes doctrines un certain nombre de thèses qui paraissent conciliables : on tombe ainsi dans l'incohérence et l'on enlève aux systèmes des grands penseurs tout ce qu'ils ont de vigoureux. Cousin n'a rien compris aux philosophes illustres dont il parle. Sa méthode est faite d'hypocrisies et de compromis.

Sa psychologie n'a aucun fondement : spécialement la doctrine d'une raison impersonnelle, qui penserait à notre place, contient en soi une insurmontable contradiction.

Le sens commun invoqué par Jouffroy est vague : ce n'est point là un critère de vérité. Quant à la prétendue méthode d'observation des faits de conscience, elle n'aboutit qu'à subdiviser la vie mentale en facultés multiples, sans pouvoir en expliquer l'unité.

Finalement, les éclectiques manquent de tradition, leur philosophie ne se rattachant franchement ni au christianisme, ni aux grands classiques, ni au XVIIIe siècle.

V

L'école éclectique, qui était prépondérante dans l'enseignement et que Cousin parvint, jusqu'à sa mort, à maintenir forte, en dépit des attaques dirigées contre elle, continua à se développer, et si elle ne donna pas cours à des idées psychologiques nouvelles et finit par s'éteindre dans l'indifférence, elle rendit des services en défendant les idées spiritualistes contre l'intolérance et la mesquinerie des philosophies mécanistes et en s'attachant à d'importantes questions d'histoire de la philosophie.

Tâchons de caractériser en quelques lignes les principaux disciples de Cousin et de Jouffroy.

1. Ce fut d'abord le successeur de Jouffroy à la Sorbonne, Adolphe Garnier (1801-1864), dont le livre le plus important est le *Traité des facultés de l'âme ;* la 1re Edition remonte à 1852.

La psychologie n'est pas uniquement, pour lui, un moyen de préciser les idées morales ou politiques. Elle a sa valeur en elle-même. Sa méthode n'est autre que celle de Reid et de Stewart : analyser, décrire, discuter les opinions, classer les faits. Pas de principes explicatifs, mais des exemples, des citations, des descriptions. Pas de sens critique non plus et encore moins d'esprit constructif. C'est un recul par rapport à Biran.

La charpente de l'œuvre de Garnier, c'est la classification des facultés. Avec lui, les facultés mentales, se multiplient singulièrement. La division tripartite de Cousin et même les six facultés de Jouffroy ne lui suffisent plus. Il en découvre autant qu'il y a de manifestations observables dans la conscience et les groupe en quatre classes : faculté motrice, inclinations, facultés intellectuelles, volonté. Les inclinations sont des passions simples, instinctives, naturelles : à ce sujet, le livre de Garnier ne manque pas d'intérêt ; malheureusement il s'arrête à la description, et l'on ne trouve rien chez lui des idées fécondes de Jouffroy sur les tendances primitives.

Dans des questions aussi importantes et difficiles que celle de la liberté, l'auteur se borne à des définitions verbales.

Garnier eut de nombreux élèves : Paul Janet, Jules Simon, Saisset, Bouillier, Zévort, Barni, Lévêque, Vapereau, Waddington, qui, dans des domaines divers, défendirent les principes de l'école éclectique.

2. Dans la dernière génération d'éclectiques, nous mettrons en vedette Francisque Bouillier, Vacherot et Paul Janet.

Francisque Bouillier (1813-1899) [1], contrairement aux influences biologiques qui s'exercèrent sur l'école éclectique à ses débuts, défendit l'animisme et combattit aussi bien le vitalisme que le mécanisme. Il prit part à la discussion qui s'éleva vers 1860 entre organicistes, vitalistes et animistes, rejeta les théories de Biran sur les affections simples et sur l'inconscient et soutint que l'âme, qui est une et dont l'activité est continue, possède, outre la conscience réfléchie, une série de degrés moins élevés mais qui tous sont encore conscients jusqu'à un certain point ; que c'est l'âme, et non la force vitale, qui règle l'économie de l'organisme ; enfin, que la conscience est l'élément essentiel de toutes nos facultés, qu'elle seule fait l'unité de la vie mentale et, comme l'avait reconnu finalement Jouffroy, qu'elle atteint le moi.

Appliquant ces principes au problème du plaisir et de la douleur, Bouillier insista sur l'infinité de degrés et de nuances de la sensibilité, depuis les formes instinctives que revêtent le plaisir et la douleur, attachés tout d'abord à l'exercice des fonctions vitales et aidant à leur entretien, jusqu'aux formes que prennent ces états affectifs dans les manifestations les plus élevées de l'intelligence.

Appliquant une idée de Jouffroy, Bouillier rechercha les rapports entre le plaisir et l'activité libre ; ce qui nous a coûté le plus d'effort est ce que nous aimons le mieux. La

[1] Professeur à Lyon, puis directeur de l'Ecole normale supérieure. *Histoire du cartésianisme* (1842), *Théorie de la raison impersonnelle* (1845), *Le principe vital et l'âme pensante* (1862), *Du plaisir et de la douleur* (1865) et divers ouvrages de morale.

douleur, d'autre part, est nécessaire à la conservation et à la défense de l'individu.

L'unité de la conscience ou de la vie mentale provient de la raison. C'est elle qui nous régit. La raison est la faculté qui nous rattache à Dieu ; elle est « Dieu incarné dans l'homme ». Par elle nous saisissons l'infini, principe de tout ce qui est fini et fond invariable de l'intelligence. L'infini implique l'absolu. L'être infini et absolu confère leur valeur à toutes les autres idées de raison, telles que la cause, l'espace, le temps, le bien, le beau. Ainsi Bouillier rattache sa psychologie à des considérations d'ordre métaphysique.

3. Etienne Vacherot (1809-1897)[1] n'est plus un éclectique pur ; son spiritualisme est plus entier que celui des éclectiques ; l'influence de Ravaisson complète et corrige chez lui celle de Cousin. Il cherche à formuler une métaphysique fondée sur la psychologie. Contre Taine, il défend une conception inspirée de Biran et de Jouffroy : la réflexion psychologique s'attache au moi dont nous avons le sentiment constant, elle le retrouve dans tous les faits de conscience.

Critique éloquent du matérialisme, il représente un *dynamisme finaliste*, en combinant la philosophie de Ravaisson avec la notion biologique d'*idée directrice* empruntée à Claude Bernard. Or, ce dynamisme, n'est-ce pas la conscience seule qui nous permet de l'affirmer ? N'est-elle pas seule à atteindre directement la cause ? Au delà des mouvements et de leurs lois étudiés par les

[1] *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* (1846-1851), *La métaphysique et la science, Essais de philosophie critique, La Religion, La Science et la Conscience, Le nouveau Spiritualisme.* L'étude très complète consacrée à Vacherot par Parodi (*Rev. Métaph. et Morale*, 1899) donne une idée précise de sa philosophie.

sciences, il y a place pour la philosophie qui s'attache à la *valeur* de la loi et recherche la cause et le but des choses. Sans la *causalité* et la *finalité*, la nature est incompréhensible. Or, causalité et finalité ne se comprennent que dans et par l'esprit. L'être, c'est l'esprit. La matière n'est pas une substance indépendante de l'esprit ; elle est un minimum d'esprit, conformément à la thèse de Ravaisson.

L'esprit est donc connaissable par la réflexion de la conscience sur elle-même, et cette réflexion, loin de se disperser dans des séries d'images, comme le voulait Taine, saisit le sujet, l'unité vivante qui coordonne et synthétise les fonctions inconscientes. Le moi, étant un et cause de ses états, est, par le fait, libre. Ceux qui ont nié la liberté ont été entraînés par leur opposition envers l'éclectisme, dont, au surplus, Vacherot n'hésite pas à reconnaître les torts.

4. Paul Janet (1823-1899)[1] est le dernier représentant de l'école éclectique. Elle finit avec lui.

Ayant étudié les grands philosophes classiques, et d'autre part étant très informé des progrès des sciences, il discute avec tolérance les problèmes qu'il aborde. Il nous paraît plus sincèrement éclectique que ses maîtres. Son respect pour la pensée philosophique est profond. Sans doute, il n'apporte pas de conceptions nouvelles, même dans la doctrine des *causes finales*, qu'il entend dans le sens ancien d'un bon arrangement de la nature, preuve d'une intelligence divine. Mais son exposé ne manque jamais de largeur.

Suivant la méthode de Cousin et de Jouffroy, Janet

[1] Secrétaire de V. Cousin, puis professeur de philosophie à Bourges, Strasbourg, Paris. Nombre d'ouvrages didactiques et historiques. En outre, nous signalons spécialement les *Causes finales*, le *Matérialisme contemporain*, la *Crise philosophique*, *Le Cerveau et la Pensée*, enfin les *Principes de métaqhysique et de psychologie* (1897), considérés par leur auteur comme le résultat des méditations de toute sa vie.

interroge l'observation interne sur l'âme, la liberté, la réalité du monde extérieur, Dieu. Mais il ne se limite pas à décrire et à classer les faits, il les interprète par la réflexion, qui relève de la raison. Il défend les droits de la philosophie, la liberté et l'inviolabilité de la pensée.

La pensée nous est connue par la conscience, qui est, comme l'entendait Biran, « l'acte par lequel le sujet se connaît lui-même ». Partout, dans l'attention, dans l'imagination créatrice, même dans les sensations, Paul Janet retrouve la pensée active.

Mais il n'y a pas uniquement de la pensée dans l'âme. La division tripartite de Cousin est définitivement admise par Janet ; il étudie non seulement la pensée, mais aussi les manifestations de la volonté et de la sensibilité. Les analyses de ia vie affective et des passions comptent parmi les plus intéressantes de ses *Principes de métaphysique et de psychologie*. Il tente de continuer le travail commencé par Spinoza et de formuler les lois qui règlent l'exercice des passions et qui sont, selon lui, les lois de relativité, de continuité, d'association, de contagion, de rythme, de diffusion, d'évolution et d'hérédité.

Les leçons qu'il a consacrées dans les *Principes* à la volonté et à la liberté sont fermes et pleines de bon sens. Et quand de la psychologie il s'élève à la métaphysique, considérant ce passage comme légitime, il rejoint l'idéalisme ou, plus exactement, se rapproche finalement du spiritualisme intégral de Ravaisson, qui a fini par absorber l'éclectisme et a exercé sur les esprits, par sa seule autorité morale, une influence que l'école de Cousin fondait trop souvent sur une autorité d'un genre moins philosophique.

CHAPITRE III

LES GRANDS SYSTÈMES OPPOSÉS A L'ÉCLECTISME

§ 1. — Auguste Comte et le Positivisme.

I

L'on a signalé l'injustice qu'il y a à omettre le nom de Comte parmi ceux des rénovateurs de la psychologie au XIXe siècle[1]. Ne lui a-t-on pas reproché d'avoir exclu la psychologie de son tableau des connaissances humaines, de l'avoir reléguée dans la biologie, enfin de l'avoir réduite à devenir une application de la phrénologie ?

Ces reproches ne sont pas justifiés. Si la passion a souvent entraîné Comte à déprécier la psychologie de son temps, ou plus exactement la psychologie de l'école éclectique, il faut faire la part des exagérations de la polémique et rechercher dans son œuvre les indications utiles dont la psychologie a fait son profit.

Quelles sont, en peu de mots, ces indications ? Comte a mis en lumière l'intérêt de la comparaison entre les facultés mentales des animaux et de l'homme ; il a montré

[1] Aug. Georges dans *Arch. d'Anthrop. criminelle,* XXIII, oct.-nov. 1908. Voir aussi Lévy-Bruhl, la *Philosophie d'A. Comte* (Paris, F. Alcan, 1900) et G. Dumas, *Quid Comte de suae aetatis psychologicis senserit.*

ensuite que les sentiments et les passions fournissent le contingent le plus important des données psychologiques et que l'intérêt de leur étude dépasse celui des fonctions purement intellectuelles ; il a été l'un des premiers à préconiser la pathologie mentale ; enfin, il a fait voir ce que l'on pouvait retirer de l'étude des *produits* du travail mental, langage, sciences, arts, religions. Si l'on tient compte de sa philosophie synthétique et du *Système de politique positive*, il faut enfin rapporter à lui la notion d'un sujet universel, l'Humanité, notion qui n'a pas été sans doute sans influence sur l'idée d'une pensée collective ou sociale — idée psychologique aussi — qui s'est développée chez Durkheim et chez Lévy-Bruhl.

L'influence de Comte, au point de vue psychologique, fut réelle : non seulement elle se perpétua dans son école, mais encore se fit sentir chez des psychologues qui travaillèrent en dehors de toute école, tels que Taine et Ribot.

Comte est un de ces penseurs de premier plan dont certaines idées ont pénétré dans le public et font partie de la mentalité d'une époque. Il faut avouer pourtant qu'on le connaît mal, si l'on se borne aux doctrines célèbres de la Loi des trois Etats, de la Classification unilinéaire des sciences et de la réduction du savoir humain à des faits et à des lois. Sa pensée est plus composite que cela. De plus, on la sent évoluer à travers le *Cours de philosophie positive*, et en passant du *Cours* à la période de la *synthèse subjective*. Elle évolue, mais sans se contredire ; elle ne se comprend que dans son intégralité, dans son ensemble. Littré a rendu Comte incompréhensible en se mettant au point de vue des deux premières leçons du *Cours* pour prendre un raccourci de sa pensée.

La synthèse subjective et la constitution de l'idée de

l'Humanité conçue comme un être réel, est l'aboutissement logique de ce que Comte, sous l'impulsion de Saint-Simon, avait rêvé dès ses débuts : la rénovation de la société. C'est de là qu'il est parti pour opposer à l'école libérale, dont l'éclectisme était l'âme, une étude positive des fonctions sociales, qui ferait pièce à l'organisation de l'Eglise et aux dogmes métaphysiques de l'école de Cousin.

L'ordre, la hiérarchie, la subordination et la classification des fonctions dans les différents groupes de faits envisagés par la science humaine, voilà ce qui importe à Comte bien plus que les recherches particulières. Celles-ci sont peu de chose à côté des idées directrices qui se dégagent des grandes classes de sciences.

Dans la lutte qui fut entreprise contre le spiritualisme éclectique dans les années 1825 et suivantes, et dont les écrits de Broussais et de Pierre Leroux nous ont donné déjà quelque idée, c'est la psychologie qui fut comme le champ-clos où se concentra la bataille. Comte soutint contre Cousin que les notions de cause, d'absolu, d'infini sont des abstractions vides, et que, loin de connaître des idées innées, nous ne connaissons que des faits et des lois ; qu'il n'y a pas de facultés de l'âme ; que Cabanis avait raison d'établir la dépendance du mental par rapport au physique ; que l'anatomie du système nerveux nous en apprend plus sur nos fonctions mentales que l'observation interne ; enfin, que l'on a tort d'invoquer l'illustre Descartes pour défendre la séparation du physique et du mental : car Descartes ne les sépare que parce que son hypothèse mécaniste l'empêche de comprendre les caractères de spontanéité et d'organisation de la vie. Et rompant cette fois avec le matérialisme, Comte établit une différence nette entre les sciences mécaniques et la biologie.

Partisan convaincu du vitalisme, il nie que les phénomènes vitaux puissent s'expliquer par des lois physiques et chimiques ; et, s'il est indispensable de connaître ces lois pour analyser les aspects mécaniques des phénomènes vitaux, ceux-ci cependant n'existent et ne se maintiennent que par une forme supérieure d'existence : dès qu'il aborde la biologie, Comte admet dans les faits qu'il étudie, une finalité latente qui s'accentuera encore dans ses conceptions sociologiques. On l'a dit, il explique l'inférieur par le supérieur.

II

Les éclectiques proclament l'observation interne seule méthode légitime en psychologie. Comte la repousse, dit-on. Est-ce entièrement exact ?

Quels sont ses arguments ? L'observation intérieure n'est pas possible, parce que, dans les phénomènes intellectuels, l'organe observé et l'organe observateur sont identiques. Mais, se hâte-t-il d'ajouter, la doctrine des localisations cérébrales nous apprend qu'il n'en est pas de même pour les phénomènes affectifs, qui se passent dans une autre partie du cerveau que les phénomènes intellectuels. (On sait que Comte admettait le système de Gall, avec localisation stricte des différentes formes d'activité mentale.) Dès lors, l'observation interne, erronée pour l'intelligence, est excellente pour la sensibilité et les passions.

Cette conception revient à dire que nous ne nous voyons pas penser, et que l'observation interne ne permet de découvrir en nous ni facultés, ni moi-cause, ni idées suprasensibles, mais qu'elle est légitime quand il s'agit de décrire

la vie consciente telle que nous l'éprouvons en nous-mêmes. Cette thèse n'a-t-elle pas été adoptée par nombre de psychologues aujourd'hui ?

Autre reproche à la méthode des éclectiques : à vider la conscience pour saisir le moi en train de penser, on ne saisit plus rien. Objection juste, mais incomplète. Broussais était plus précis en disant qu'une observation intérieure dirigée en ce sens ne saisissait ni moi ni idées, mais ce qu'on a appelé depuis les *sensations internes*.

En disant que l'observation intérieure n'est accessible qu'à l'adulte sain et qu'elle ne donne pas d'axiomes logiques, Comte n'a pas tort. Il cherche à combattre par cette objection la thèse des idées innées.

Tout en s'attaquant aux idées innées, il ne retourne pas à la doctrine de la table rase : la théorie de Condillac lui paraît une abstraction vide, et ceux qui soutiennent l'égalité originaire des esprits chez les enfants, oublient qu'il existe, dès le début de la vie, des dispositions physiologiques différentes selon les individus.

Nous avons constaté que Comte ne supprime aucunement l'observation interne, mais qu'il la limite. Au surplus, elle n'a pour lui qu'une valeur documentaire, et même à ce point de vue, elle a besoin d'être complétée. Et, devançant son époque, il recommande l'emploi d'*autobiographies* et de *monographies*, principalement de celles que l'on peut établir en étudiant les œuvres, la vie et le caractère des artistes éminents. Or, n'est-ce pas là le point de départ des *enquêtes individuelles*, préconisées par Binet et l'école de Paris ?

Pour arriver à une conception explicative et scientifique de la vie mentale, il faut, suivant Comte, l'étudier soit dans ses rapports à l'organisme, soit dans ses rapports à la vie

sociale. Dans le premier cas, l'activité mentale se décompose en fonctions distinctes, psycho-physiologiques, localisées dans le cerveau, et relève des lois de la biologie. Dans le second cas, elle est déterminée par une activité fonctionnelle supérieure, qui la constitue et l'explique : c'est l'Humanité.

III

Comte a approfondi les rapports de la vie mentale à la biologie, ou, pour parler plus exactement, les lois biologiques qu'il a formulées au IIIe volume du *Cours* s'appliquent aux phénomènes psychologiques. Nous essaierons ici d'exposer les thèses essentielles de sa biologie.

Nous l'avons signalé déjà, les phénomènes biologiques ne se réduisent pas à des phénomènes mécaniques. En biologie et en sociologie, le vieil adage qui conseille de passer du simple au composé, n'a pas de valeur, car ici, l'ensemble est mieux connu que les parties ; et c'est l'ensemble seul qui permet de comprendre ce que valent les parties. Dans les sciences inorganiques par contre, la solidarité entre les parties d'un ensemble est peu prononcée. La biologie est donc *synthétique*. *Consensus* vital, harmonie sont des notions directrices pour elle. Constatons l'influence prépondérante du vitalisme qui, nous l'avons dit, se prolonge à travers tout le XIXe siècle, jusque chez les psychologues les plus récents. Chez Comte, elle est directe et décisive.

Il faut, selon lui, étudier l'être vivant dans ses rapports avec le *milieu*, comme le tente Cabanis pour l'homme ; il faut ensuite déterminer les relations des organes avec les fonctions, en s'inspirant des notions de synergie et d'équilibre.

Les méthodes à suivre sont : le *procédé expérimental*, qui consiste à faire varier le milieu extérieur et à constater les variations qui en résultent dans l'être vivant ; la *méthode pathologique*, supérieure à la précédente, et qui, par l'étude des maladies et des anomalies, permet de définir les types normaux ; la *méthode comparative*, qui doit commencer par l'homme, lui comparer des types de moins en moins complexes, puis remonter graduellement jusqu'à lui, afin de reconstituer la série. La comparaison des différents états par lesquels passe un organisme supérieur, de son origine à sa destruction, permet d'envisager en raccourci l'ensemble des organismes qui composent la hiérarchie biologique. Cette idée, très clairement exposée dans le *Cours* (III, p. 282-283), enlève à Haeckel la priorité d'une doctrine qu'on lui a généralement attribuée. Mentionnons, avec les méthodes que nous venons d'énumérer, les méthodes anatomique et histologique dont Comte ne méconnaissait aucunement l'importance.

Cela établi, quelles sont les lois qui permettent de déterminer la hiérarchie biologique, c'est-à-dire l'ordre dans lequel il convient de classer les êtres vivants, en tenant compte de leurs organes et de leurs fonctions ? Le *Cours* en formule trois : 1° la série des espèces animales offre une complication croissante en diversité, multiplicité et spécialisation des éléments anatomiques et des organes ; 2° dynamiquement, cette complication correspond à une différenciation croissante des fonctions ; 3° à mesure qu'il y a plus d'organes et de fonctions, l'être vivant est plus modifiable et exerce plus d'action sur le monde extérieur.

On peut, d'après ces lois, constater ce que Spencer doit à Comte et reconnaître l'originalité du penseur français.

Chaque organisme vivant constitue un tout, ou plus

exactement un *consensus* ou équilibre de fonctions : cela consiste en une *sympathie* et une *synergie* des fonctions et des systèmes de fonctions qui composent l'organisme. Nous avons vu, en étudiant, à propos de Maine de Biran, l'influence des vitalistes, quel sens Barthez a attaché à ces termes.

Comte trouve à cette conception une application psychologique très intéressante. Il y recourt pour expliquer le moi, que les spiritualistes rapportent à une âme. Le moi n'est autre chose pour Comte que le sentiment de l'harmonie des fonctions organiques ; l'unité mentale résulte du bon équilibre de ces fonctions : thèse dont on pourrait chercher l'illustration dans les *Maladies de la personnalité* de Ribot.

Outre les lois organiques, Comte essaie de formuler les lois de la vie animale, lois qui intéressent la psychologie aussi bien que la biologie ; elles ont leur origine dans la distinction de Bichat entre vie organique et vie animale, et dans les caractères que cet auteur reconnaît à la vie animale. Ces lois sont : 1° la loi d'*intermittence :* les fonctions de la vie animale ne sont pas continues, comme les fonctions purement organiques, mais passent par des alternatives d'action et de repos ; 2° la loi d'*habitude,* qui n'est possible que par l'intermittence, puisqu'elle consiste à reprendre spontanément des séries d'actes ; l'*imitation,* dans les espèces sociables, en procède ; 3° la loi de *perfectionnement,* qui dérive de la précédente.

Les phénomènes de *sensibilité* et d'*irritabilité* attribués à l'être vivant ne sont donc pas dirigés par des causes mécaniques, mais par les besoins généraux de la vie organique : *spontanéité* propre de l'être vivant, et *finalité* intérieure.

IV

D'après ce qui précède, les méthodes positivistes de la psychologie ne seront plus métaphysiques, mais biologiques. Prenons l'exemple de la volonté. Au lieu de la rapporter, avec les éclectiques, à une entité abstraite, on partira de l'irritabilité physiologique et l'on se demandera quels sont les mouvements qui, primitivement involontaires, deviennent volontaires et inversement : question qui a préoccupé aussi Biran et Ravaisson dans leurs recherches sur l'*Habitude* et se retrouvera dans l'*Automatisme psychologique* de Pierre Janet.

De même pour la *sensibilité :* il importe d'étudier méthodiquement les sensations, par ordre de spécialisation croissante, et d'envisager particulièrement les sensations internes : voie nouvelle qui, on le sait, fut suivie : le livre de Beaunis sur les *sensations internes* en est l'aboutissement.

Quant aux fonctions centrales, Comte estime, nous le savons, que chacune d'elles correspond à un centre nerveux, mais, — chose plus intéressante et trop négligée, — il reconnaît que l'activité mentale exige toujours la synergie de plusieurs centres, et qu'il est impossible, par exemple, de localiser les dispositions naturelles. Quand on parle de la « bosse » d'un art ou d'une science, on avance une absurdité. On peut relire dans le *Cours* (III, 655 et 656-657) des pages décisives et fortement pensées sur cette question.

Nous savons que, pour l'étude des passions, Comte recourt au témoignage direct de la conscience, et que pour l'étude des dispositions, il recommande la monographie.

Serait-ce un paradoxe de soutenir, après ce que nous

avons vu jusqu'ici, que Comte, loin de ruiner l'observation interne, l'a épurée et, peut-être, sans le vouloir, sauvée ?

Quelle idée, nous demanderons-nous pour terminer, Comte se fait-il de la vie mentale prorpement dite ? Ce qui lui paraît essentiel en celle-ci, c'est l'impulsif. Les passions débordent l'intelligence. La cause en est à chercher dans la spontanéite de la vie.

On a tort d'opposer intelligence et instinct. *Tout est instinct.* Toute impulsion, même intellectuelle, est instinctive. Il y a plus d'instincts encore chez l'homme que chez les animaux. Inversement, ceux-ci possèdent également l'intelligence, qui consiste, pour tout être vivant, à modifier sa conduite selon les circonstances.

L'essentiel, le fond de la vie mentale est donc l'instinct. Il y a une variété indéfinie d'instincts, et ils diffèrent selon les individus. Les passions en sont l'expression consciente.

La prédominance accordée ici à l'instinct semble résulter directement de l'idée de *spontanéité* biologique, due au vitalisme. N'est-ce pas la même influence qui se retrouve dans les conceptions de Bergson, qui considère aussi l'instinct comme primitif et essentiel ?

Il n'y a, pour Comte, ni moi unitaire, ni fonction unificatrice, ni siège cérébral pour une semblable fonction. La vie psychique est multiple. Le tableau qu'en donne la *Politique positive* comprend dix-huit fonctions mentales, qui sont psycho-physiologiques. Entre elles, l'union se fait par les notions biologiques de synergie et de consensus. C'est cet équilibre là qui se traduit dans la conscience par le *moi*, qui n'est autre chose que le sentiment de sympathie et de synergie des fonctions. Les animaux en sont doués comme l'homme. Nombre de fonctions mentales

ne relèvent pas du groupe de faits que l'on dénomme faits conscients. Elles sont donc inconscientes.

Nous savons que le consensus et l'harmonie proviennent, selon Comte, de la finalité organique ; mais ils dépendent d'autre part de la vie sociale. L'évolution sociale accroît le rôle de la raison et de l'équilibre.

A partir de 1851, les questions biologiques passent en sous-ordre dans le système de Comte. Pour déterminer les caractères de l'intelligence, il recourt, à partir de cette époque, à ses manifestations collectives. La théorie des localisations cérébrales elle-même se déduira des fonctions mentales fixées par la vie sociale.

La psychologie de Comte offre ceci de commun avec celle des éclectiques, qu'elle admet comme eux plusieurs fonctions irréductibles dans la mentalité. Mais ces fonctions, aux yeux du fondateur du positivisme, ne sont pas les facultés ou pouvoirs d'une âme unitaire ; son pluralisme est absolu ; chacune de ces fonctions est localisée dans une sphère déterminée du cerveau. Cependant un accord existe entre elles ; cet accord consiste en une synergie fonctionnelle. L'erreur de Comte, qui est de localiser des fonctions trop complexes et de se contenter du système prématuré et inexact des phrénologues, est corrigée en partie par la notion d'une collaboration nécessaire de divers centres fonctionnels pour produire tout fait mental.

V

L'importance de l'*élément collectif* dans la vie psychologique a été mise en lumière par les néo-positivistes, particulièrement par Durkheim et par Lévy-Bruhl.

Alors que nous verrons Tarde chercher l'explication des

faits sociaux dans la psychologie des individus qui composent la collectivité, Durkheim[1] estime que cette explication doit être essentiellement *sociale*, et que les psychologues auraient tort de trouver à redire à cette thèse. Ceux-ci en effet admettent que la vie mentale d'un être est autre chose que la somme de la vie individuelle de chacune des cellules qui le composent, et qu'elle a ses caractères et son unité propre. Ils trouveront donc naturel que le sociologue admette que l'esprit d'une collectivité soit plus et autre chose que la somme des intelligences individuelles qui la composent.

Et de même que Comte considérait l'humanité comme un grand être, Durkheim estime que la société constitue une réalité *personnelle*, une grande *personne morale*.

Les faits par lesquels elle s'exprime sont d'une part les règles morales et juridiques, les dogmes religieux, les coutumes, les systèmes économiques, et de l'autre, les « courants sociaux ».

Seule, une personne morale de la puissance de la société permet de comprendre l'existence de *droits* et de *devoirs*, car seule elle est assez forte pour imposer aux individus le respect des droits d'autrui, et, à cause même de la sécurité qu'elle assure, elle paraît *désirable* et chacun accepte les devoirs qu'elle impose.

Ensuite, les grands idéaux sont donnés à l'homme dans les moments de l'histoire où les courants collectifs sont les plus puissants ; on remarque que l'intensité de ces idéaux

[1] Principalement dans les *Règles de la méthode sociologique* (Paris, F. Alcan), dans *Représentations individuelles et représentations collectives* (Rev. Métaph. et Morale 1898), dans trois séances de la Société française de philosophie (*Bulletin*, avril et mai 1906, mars 1913), une communication au Congrès de philosophie de Bologne (1911) et son dernier grand ouvrage sur les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, F. Alcan).

est la plus vive dans les moments d'effervescence, lors des « mouvements » politiques, artistiques, scientifiques.

Enfin, l'expression que trouvent ces idéaux dans la pensée de certains orateurs et écrivains provient de ce que ceux-ci sont placés dans des conditions qui les mettent à même de ressentir, mieux que leurs semblables, les courants sociaux latents, ceux qui préparent le lendemain.

Ces idées directrices font comprendre pourquoi l'école sociologique s'attache de préférence à l'étude des sociétés inférieures : c'est qu'ici les différences individuelles sont moins accentuées et que l'on perçoit plus aisément les *représentations collectives.*

On en trouvera une application très intéressante pour le psychologue dans le livre de Lévy-Bruhl[1] sur les *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, F. Alcan, 1910). L'étude de ces fonctions le conduit à affirmer que « les représentations collectives des primitifs diffèrent « profondément de nos idées ou concepts » ; qu'elles sont, par rapport à ces derniers, *prélogiques* et de plus, *mystiques.* Le caractère *mystique* de la mentalité primitive consiste en ce que, pour elle, tous les êtres, inanimés et animés, exercent une puissance occulte, et que — voici le plus intéressant — les êtres, objets et phénomènes peuvent être, pour les primitifs, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. De là le caractère *prélogique* de leurs représentations collectives : elles n'obéissent pas à la loi de contradiction.

Et tandis que notre logique est simplificatrice, concep-

[1] Du même auteur, un important ouvrage sur la *Philosophie de Comte* (Paris, F. Alcan), un autre sur la *Morale et la Science des mœurs* (ibid.), ainsi qu'une œuvre publiée en anglais sur l'histoire de la philosophie moderne en France.

tuelle et abstraite, celle des primitifs est complexe et concrète ; elle s'attache aux détails : chez eux, la notion de nombre, par exemple, ne se sépare pas des objets, elle n'est pas formée d'une répétition abstraite de l'unité ; ils comptent par ensembles.

La conception des néo-positivistes a été vivement combattue par plusieurs auteurs : par Tarde, que nous retrouverons au quatrième chapitre de ce livre ; par Rauh, qui défend les droits de la conscience individuelle dans la formation des idées collectives (*Rev. philos.*, 1904, I) ; par Belot (*Etudes de morale positive*, Paris, F. Alcan), qui revendique, pour la conscience individuelle, le *consentement* dans l'acceptation des idées de la collectivité et l'*anticipation* dans la représentation d'une société future ; par Palante (*La Sensibilité individualiste* et *Les antinomies entre l'individu et la société*, Paris, F. Alcan), pour qui l'individualité résiste à toutes les influences.

Il paraît, en tout état de cause, assez difficile d'expliquer exclusivement les faits sociaux par une conscience collective ; de plus, la notion même de conscience collective reste obscure, et la comparaison avec la conscience personnelle est loin de l'éclaircir : en effet, l'on comprend que la conscience individuelle se distingue des éléments qui composent l'organisme, puisqu'il est légitime de l'attribuer à une activité synthétique, constatée, dans la vie mentale de chacun, par la conscience réfléchie ; mais la conscience sociale, où la situer ? à quel être réel ou à quelle activité unitaire la rapporter ? voilà ce qui ne se conçoit pas aisément.

Quoi qu'il en soit, les recherches de Durkheim et de son école, dont on trouve les travaux dans une publication bien connue, l'*Année sociologique*, gardent leur valeur,

même pour ceux qui ne se rallient pas aux hypothèses directrices des néo-positivistes.

Il est juste d'ajouter que, dans ce genre d'études, ces derniers ont été précédés par un esprit curieux et hardi, novateur en maint domaine, Gustave Le Bon, dans le premier volume de son ouvrage sur *L'Homme et les Sociétés* (dès 1881), puis dans la *Psychologie des foules* et dans une série de livres très attachants qui suivirent celui-ci et forment une série de monographies sur la psychologie collective. Il a défini avec précision les caractères d'une *foule psychologique*, indiquant qu'à certains moments une demi-douzaine d'hommes pourraient la constituer, tandis que tel n'est pas le cas pour des centaines d'hommes réunis par hasard. Il attribue à la foule psychologique une âme collective qui la fait penser et agir autrement que ne le feraient les individus qui la composent, s'ils étaient isolés, et lui découvre comme caractères l'impulsivité, la contagion, la suggestibilité, l'irresponsabilité. Ce sont les instincts primitifs qui réapparaissent, simples, élémentaires, dépourvus d'intelligence ; l'imagination l'emporte sur le raisonnement. Gustave Le Bon rapporte ces caractères à un inconscient, dû surtout à des résidus ancestraux, et qui reprend le dessus. Les meneurs le savent et font appel aux sentiments primitifs et obscurs des masses, et non à l'intelligence, qui est individuelle.

---

§ 2. — Antoine-Augustin Cournot.

I

Les idées de Cournot (1801-1877)[1] se rapprochent en certains points de celles de Comte : ils admettent tous deux la relativité des connaissances, s'intéressent l'un comme l'autre aux problèmes sociaux, défendent une philosophie scientifique, sont imbus de biologie vitaliste et critiquent avec une égale âpreté l'éclectisme et son genre de psychologie. Ils diffèrent et par le caractère, et par le genre de vie, et par la tournure d'esprit, en un mot par tout ce qui est essentiellement personnel et constitue le style. Comte, vivant retiré, se maintint avec peine dans des fonctions qui ne correspondaient pas à sa valeur ; il finit par s'en démettre et par vivre des contributions volontaires de ses disciples. Cournot au contraire eut de nombreuses relations ; moins pontifiant, d'esprit plus souple, il ne songe pas, comme Comte, à réformer la société ni à fonder une foi nouvelle.

Comte affectionnait le mot : « définitif ». Il systématisait avec génie ; il y a quelque chose de dogmatique dans son exposé. Le raisonnement de Cournot est plus libre, plus fantaisiste parfois ; il s'orne d'exemples neufs et ingénieux ; il évite la doctrine et laisse beaucoup de latitude au lecteur ; même dans les questions essentielles de

[1] Auteur d'œuvres économiques, mathématiques et philosophiques. Ces dernières sont l'*Essai sur le fondement de nos connaissances* (1851), le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (1861), *Matérialisme, vitalisme, rationalisme* (1875). On peut y ajouter les *Souvenirs* publiés par Bottinelli en 1913. La *Rev. Métaph. et Mor.* a consacré en 1905 un important numéro à l'œuvre de Cournot

sa philosophie, Cournot n'immobilise pas volontiers sa pensée en des formules.

Cournot a une tournure d'esprit beaucoup plus philosophique que Comte. Il est aussi plus instruit dans l'histoire des idées. Il comprend la métaphysique ; il a étudié Descartes, Bossuet, Leibniz, Kant. Il distingue sciences et philosophie et assigne comme rôle à celle-ci la critique des notions fondamentales et l'organisation des connaissances.

On voit nettement la différence entre Comte et Cournot par leur attitude dans la question des *probabilités*. Comte n'y voit que haute fantaisie, Cournot la considère comme féconde et pour les mathématiques et pour la philosophie.

Enfin, Cournot reconnaît l'importance du problème métaphysique de l'ordre ; les considérations auxquelles il se livre sur le rationnel, le vivant et le hasard le prouvent surabondamment.

Nous commencerons par ce problème.

II

Cournot a eu nettement conscience de l'importance de l'*idée d'ordre* et de la complexité du problème des rapports entre l'ordre logique, l'ordre rationnel et la vie. Il y revient souvent, sans présenter de solution doctrinale, mais avec des idées parfaitement nettes qu'il importe ici de dégager des considérations et des exemples qui les accompagnent.

D'abord l'*ordre logique* et l'*ordre rationnel* ne se confondent pas. Le premier réside dans la structure des démonstrations, le second, dans leur valeur. Il arrive souvent qu'un même théorème supporte plusieurs démonstrations également logiques, mais nous savons distinguer parmi

elles la démonstration qui donne la vraie raison du théorème. L'ordre logique peut coïncider en certains points avec l'ordre rationnel, mais celui-ci le domine et le contrôle.

Quelle est maintenant la relation de ces deux formes d'ordre et de la *vie ?* Ce qui est vivant échappe à la démonstration. Il est souvent impossible de le saisir. C'est l'inattendu, c'est l'instinctif. Il y a donc, entre ordre *logique* et *vie*, exclusion nécessaire. C'est ce que nous comprenons dès que nous comparons à l'ordre vivant les moyens auxquels a recours l'ordre logique, et particulièrement le système logique de signes qui constitue le langage, en tant qu'il se rapproche graduellement d'un système scientifique de rapports. Le langage scientifique est artificiel, discontinu ; pour se rapprocher de la vie, il faut qu'une langue conserve ce qu'elle a de souple, de naturel, et que le sens des mots varie avec ce que nous cherchons à évoquer : or, rythme intérieur et images sont autre chose que des rapports abstraits.

Il en est de même de la morale : une morale qui se réclame uniquement de la raison nous laisse froids, tandis que les morales qui nous émeuvent sont des morales particulières, nées de la vie et variables suivant les temps et les lieux.

Enfin, dans les sciences elles-mêmes, on établira utilement une distinction entre l'*abstraction artificielle ou logique* et l'*abstraction rationnelle*. La première ne répond pas à l'ordre réel des choses : ainsi la notion de constellation est artificielle, comme l'est aussi la notion du lit d'un fleuve, pour prendre un autre exemple. Mais l'abstraction rationnelle rendra l'ordre réel des choses. Elle n'a rien d'artificiel. Elle ne porte cependant pas sur l'absolu, comme les idées fondamentales des éclectiques. Une connaissance

rationnelle se fonde sur une *probabilité*, c'est-à-dire un faisceau de relations véritables que notre raison saisit d'un coup d'œil et qui expliquent les choses.

L'ordre, la raison des choses ne s'obtient pas non plus au moyen de l'abstration et de la généralisation appliquées aux sensations, comme l'enseignent les empiristes. Et Cournot recourt à la psychologie et passe en revue les différents genres de sensations pour démontrer que le système de nos idées rationnelles ne serait modifié ni par la suppression de quelques-uns de ces genres de sensations ni par la substitution d'un genre de sensations à un autre. Ainsi les aveugles et les daltoniens, qui peuvent servir d'exemple à cette suppression ou à cette substitution ont les mêmes principes de géométrie que les individus doués d'une vue normale. Ce sont là des considérations sur lesquelles Cournot revient en plusieurs endroits de ses œuvres.

Nous signalons, en cela, un rationalisme fondé sur le maximum de probabilité et un recours à l'analyse psychologique.

Le probabilisme rationaliste de Cournot réside en ceci, que dans l'établissement de vérités scientifiques nous ne recourons pas, comme le voulait Cousin, à une raison impersonnelle ou a une faculté de l'absolu, mais qu'une explication possède plus ou moins de probabilité d'être vraie, selon sa simplicité et selon sa cohérence avec l'ensemble systématique de notre savoir. Car l'accord de la raison avec elle-même est ici de rigueur.

Pourquoi ne saisissons-nous pas des réalités absolues ? C'est que le réel présente une étrange complication fonctionnelle. Il peut être aisé de remonter des séries de causes, mais cela n'explique pas ce qui est : le réel consiste en

multiples combinaisons de séries de causes, qui paraissent indépendantes l'une de l'autre, se rencontrent pourtant et concourent à produire tels ou tels événements, comme par accident et sans que nous puissions en prévoir l'apparition. C'est ce que nous appelons le *hasard*.

Nous ne recourons pas au hasard quand nous constatons une harmonie dont nous comprenons la combinaison. Mais où il n'en est pas ainsi, l'explication par le hasard est de mise. Elle est préférable aux doctrines qui tâchent d'interpréter les choses par des combinaisons aveugles d'éléments mécaniques. Cournot s'élève toujours avec vigueur contre elles, partout où la vie est en jeu. Ce qui est vivant est inséparable de la finalité, et en même temps n'est pas exempt de hasard.

Mais le hasard n'est pas non plus un absolu. Dieu pourrait bien tenir dans sa main « les chaînes de conditions et de causes secondaires », tout indépendantes qu'elles sont les unes des autres. Le hasard, dès lors, aurait ses lois. Le rationalisme se compléterait par en haut.

Tout autre le hasard tel que le concevait Nietzsche. Selon l'auteur de la *Volonté de puissance*, tout, dans l'univers, se produit par poussées instinctives, libres de toute attache rationnellement explicable. Les choses n'obéissent à aucun ordre ; ce serait avilir la création que de lui donner une loi. Par hasard, sans raison, une poussée se produit en un point quelconque : la vie y naît, elle s'élance. Rien ni personne ne lui donne l'impulsion. Telle est la doctrine du hasard absolu. Tout autre la pensée de Cournot, qui se rapproche plutôt, autant que nous comprenions bien son idée, de Leibniz. Le monde est le produit d'un calcul des probabilités divines.

Notre science, parallèlement, est une divination ration-

nelle des probabilités dont l'agencement compose l'univers. Il est donné à notre raison de pénétrer la raison des choses.

Pour y arriver, notre raison a su s'aider d'un certain nombre de notions directrices. Suivant l'ordre déductif du *Traité*, auquel ont préparé les analyses de l'*Essai*, ces notions seraient le genre, le nombre, la qualité, la quantité ; le temps et l'espace ; le mouvement ; l'essence et l'accident ; la force. Elles ne sont pas innées. Elles ne viennent pas non plus des sens.

Pour établir ces notions, Cournot recourt à d'intéressantes analyses psychologiques. Combattant la distinction, admise depuis Locke, entre les qualités prétendues primaires de la sensation (telles qu'étendue, impénétrabilité, inertie) et les qualités secondaires (couleurs, goûts, sons, nuances sensibles de tout genre), Cournot estime que ce sont ces dernières qui mériteraient plutôt d'être appelées primaires : en effet, nous ne sommes pas capables d'expliquer pourquoi les rayons les moins réfrangibles nous font éprouver une sensation de rouge plutôt qu'une autre, ni pourquoi certaines substances chimiques nous donnent un goût acide. Ces qualités sensibles, généralement désignées comme secondaires, sont en réalité irréductibles.

A la division traditionnelle, Cournot en substitue une autre, celle des qualités *fondamentales* et des qualités *dérivées*, qu'il base sur l'étude des propriétés des corps.

Que signifient en effet les notions d'*impénétrabilité* et d'*étendue* qu'on emprunte à des propriétés sensibles que l'on croit stables ? Ne sont-ce pas des abstractions creuses ? Que peut signifier *impénétrabilité*, sinon déplacement effectif des atomes par action répulsive ? Dès lors, ce n'est pas une propriété primaire de la sensation, mais certains caractères particuliers à des mouvements ; or, les sens ne

nous apprennent rien sur ces mouvements. Bien plus, ils nous trompent en interprétant l'impénétrabilité par la solidité, et en nous inspirant ainsi une fausse conception de la matière.

Il faut donc renoncer à expliquer la nature par une analyse erronée de la sensation. Nous disions qu'à la distinction entre qualités primaires et secondaires, Cournot substituait celle de qualité fondamentale et qualité dérivée. Comment l'établir ? Par la recherche de rapports exacts. Ainsi, une qualité fondamentale se reconnaît par sa plus grande persistance. Un exemple : la pierre calcaire (carbonate de chaux) présente de nombreuses variétés de structure (terreuse, compacte, fibreuse, lamellaire, etc.), tenant à des formes accessoires, mais parmi toutes les formes cristallines du carbonate de chaux, il en est une, le spath d'Islande, qui est fondamentale et dont les autres dérivent. Mais le type cristallin à son tour ne constitue pas encore une qualité vraiment fondamentale, car il est inférieur en valeur aux caractères tirés de la composition chimique : en effet, outre les variétés cristallines du carbonate de chaux réductibles au spath d'Islande, il en est une, l'aragonite, qui présente un type cristallin différent, quoique sa composition chimique soit la même. C'est donc la composition chimique qui l'emporte (*Essai*, I, ch. VIII).

Il s'agit, selon Cournot, de procéder ainsi pour rechercher quels sont les *rapports universels*, ceux là même que nous énumérions plus haut. En tout cela, Cournot dépossède la psychologie des droits que lui accordaient et les sensualistes et les éclectiques. Cousin et les empiristes anglais sont renvoyés dos à dos.

Prenons encore un exemple qui intéresse particulière-

ment les psychologues, les notions directrices de *temps* et d'*espace*. Elles ne dépendent pas des données sensibles, puisque l'on peut fonder sur elles des constructions scientifiques a priori, la géométrie et la mécanique rationnelle. Ce ne sont pas non plus les formes subjectives de la sensibilité, comme l'entendait Kant, puisque nous y trouvons plutôt la loi qui régit les choses extérieures à propos desquelles se produisent en nous les sensations.

Il faut, pour en saisir la portée, leur appliquer l'analyse et rechercher leurs caractères essentiels. On remarquera alors que l'idée de temps précède celle d'espace, car l'espace ne s'acquiert que par des séries d'explorations qui impliquent succession et par conséquent temps. Mais au début l'idée de temps est confuse. Elle se précise par celle d'espace : l'espace aligne les phénomènes. Postérieure à l'idée de temps, celle d'espace s'éclaircit la première et éclaire à la fois son aînée.

L'idée de temps profite de cet avantage, en ce sens que la mesure qui s'y applique est plus rationnelle que le procédé de superposition, qui sert de mesure à l'espace, et qui est encore grossier. On estime en effet qu'un phénomène, en se reproduisant, prend le même temps la seconde fois que la première, quand les circonstances qui le déterminent restent les mêmes. Nous mesurons le temps au moyen d'appareils qui réalisent cette condition : genre de mesure plus raffiné que la mesure géométrique.

Nous avons signalé la place importante que Cournot accordait à la vie, et les considérations originales auxquelles cette notion l'avait conduit.

La réaction de l'âme contre les abstractions qui semblent contraires à la vie donne lieu à une conception supérieure au rationnel et que, dans le dernier de ses ouvrages philo-

sophiques, Cournot a dénommé le *transrationalisme*.

Il y a en nous quelque chose d'autre que l'intelligence ; c'est ce qu'on peut appeler l'âme. Nombre d'hommes ont une intelligence cultivée, mais une âme faible. L'âme est l'instinct supérieur que nous portons en nous, le principe divin. Ainsi, ce sont les besoins de l'âme qui nous incitent à croire à une autre vie. Sans doute, il importe d'éviter les contradictions entre les croyances de l'âme et la pensée rationnelle. Prenons le problème de la vie future. Il est contraire à la raison de la localiser soit dans le centre de la terre, soit dans les espaces situés au delà de la voie lactée, mais il n'est pas contraire à la raison de l'admettre en la concevant affranchie des conditions des phénomènes sensibles.

III

Les *idées biologiques* de Cournot sont directement influencées par le vitalisme. Il combat l'hypothèse mécaniste et distingue, avec Bichat, la vie *organique*, commune aux animaux et aux végétaux, vie continue et inconsciente, la vie *animale*, irrégulière, soumise à la périodicité et au perfectionnement ; de plus, il reconnaît, au-dessus de celle-ci, chez l'homme, la vie *intellectuelle*.

Comme Comte, il explique l'accord des fonctions organiques en général par un *consensus*, un lien de solidarité qui échappe à toute théorie mécaniste. C'est le principe vital qui explique cette solidarité, c'est lui qui assure l'exercice des fonctions ainsi que la conservation des individus et des espèces. Ce principe n'est pas localisé, ainsi que le prouve l'exemple de la bouture végétale, qui donne naissance à un organisme reproduisant l'ensemble de la plante.

Expliquer la vie par l'agencement mécanique d'atomes est impossible, vu le temps qu'exigerait la rencontre des atomes nécessaires pour former des êtres. Autant expliquer l'origine de l'*Iliade* par la combinaison fortuite et purement mécanique d'un nombre indéfini de lettres qui auraient fini par s'agglomérer de façon à former le poème.

L'influence des milieux et des habitudes ne suffit pas non plus à expliquer les faits. On est donc obligé d'admettre, pour tout organisme, un travail de création que n'expliquent pas les causes physiques, et qui relève d'une force plastique.

C'est dans l'étude des conditions fondamentales de la vie, et non dans celle des localisations cérébrales que, suivant Cournot, la psychologie trouvera un point d'appui. L'étude de ces conditions se poursuivra dans l'analyse de la structure organique et du développement des langues, ainsi que de la vie des peuples.

La *finalité intérieure* qui pénètre la nature vivante est fondée sur le *consensus* des différentes fonctions qui constituent les organismes.

IV

Les idées psychologiques de Cournot, comme celles de Comte, font pièce à l'éclectisme. L'observation interne sort très malmenée de ses critiques : l'attention que prête le psychologue à la conscience transforme les faits qu'elle prétend atteindre ; de plus elle amène à l'état conscient des phénomènes psychiques qui, normalement, ont un retentissement dans la vie mentale tout en restant en dehors de la conscience. Et en se limitant à celle-ci, la variation perpétuelle qui s'y manifeste n'est pas une con-

dition favorable à l'observation scientifique ; enfin, les phénomènes supérieurs, les idées, échappent à l'observation de soi : ils appartiennent à la vie collective.

Cournot va plus loin encore en accusant l'analyse psychologique en général de transformer en abstractions la vie mentale. Locke est le premier coupable. Cette analyse est condamnée à décrire ; elle n'explique pas. Dès qu'elle se risque au delà, elle érige ses abstractions en principes, comme le fait la théorie des facultés de l'âme. Ou encore, en invoquant le sens commun, elle va à l'encontre de la science. Le sens commun, qui prend la baleine pour un poisson, fait-il mieux quand il s'agit de psychologie ?

Par quoi remplacer la psychologie éclectique ? Par une *psychologie biologique* et par une *psychologie rationnelle.*

La *psychologie biologique* (*Essai*, II, ch. XXIII) est de mise, car le plus simple des phénomènes psychologiques, la sensation, par exemple, est déjà très complexe, et que la vie psychologique repose sur une vie animale très étendue. Cournot rejette la thèse cartésienne d'une séparation tranchée entre les actions des animaux et la conscience humaine, et soutient au contraire qu'il existe dans la vie consciente une infinité de degrés.

Connaîtra-t-on mieux la conscience en interrogeant l'organisation du système nerveux ? Cournot ne le pense pas. Il assigne, en somme, comme but à la psychologie, la connaissance de la hiérarchie des fonctions. Il est curieux de constater que, sans doute indépendamment de lui, c'est l'orientation qu'a prise Pierre Janet, particulièrement dans ses études sur la *Psychasténie*.

La *psychologie rationnelle* (*Traité*, Livre IV, ch. I) repose sur le fait que les idées ne dépendent pas de l'organisation sensible, ainsi que nous venons de le voir, mais que, pour

que les idées se forment chez l'individu humain, il faut un médiateur, qui est le milieu social.

L'homme façonné par le milieu social ne ressemble pas à l'homme pris au point de vue biologique. Un homme illustre, représentatif d'une époque, est le reflet de cette époque et non des éléments anatomiques qui le composent. Raison et savoir ne dépendent pas de l'âge du corps, comme c'est le cas pour d'autres manifestations psychiques, telles que la sensibilité, l'imagination, les passions ou l'exaltation, qui sont en plus étroite connexion avec l'organisme.

L'élément intellectuel ne relève pas, comme ces dernières, des lois de la vie, et ce qui est logique, constitue une espèce de mécanisme supérieur. Entre le mécanisme d'en bas et celui d'en haut s'étend l'immense domaine du vivant, où règne l'inattendu, le hasard.

Outre ces considérations, que nous nous sommes efforcés de transposer en quelques propositions simples, l'œuvre de Cournot fourmille d'observations de détail, pleines d'intérêt pour le psychologue. Elles sont suggérées au penseur par l'histoire, la politique, les mœurs. Il y a, dans tout ce domaine, une complication trop grande pour qu'une construction scientifique les contienne. De plus, l'impossibilité d'éliminer le hasard rend illusoire une semblable tentative. L'historien n'a pas le droit de simplifier ce qui n'est pas simple ; il doit respecter la vie propre à chaque chose. A ce point de vue, Cournot apporte sa contribution à la psychologie concrète que les penseurs français, depuis Montaigne, n'ont cessé d'illustrer.

---

§ 3. — Charles Renouvier.

I

Né en 1815, mort en 1903, Ch. Renouvier[1], à travers les différents régimes que parcourut la France au courant du XIXe siècle, conserva l'idéal républicain et démocratique auquel il s'était rallié dès l'âge de dix-sept ans ; il vécut assez longtemps pour le voir triompher. Passionné de réformes sociales, avec les hommes de 1848, il sut éviter le découragement qui se saisit de nombre d'entre eux après l'échec de la Révolution. Sa philosophie s'inspira toujours d'un profond sentiment de liberté, et l'indépendance de sa situation matérielle lui permit de développer ses idées sans tenir compte d'une autre autorité que celle de sa conscience : en d'autres termes, il fut un penseur dans la véritable acception de ce terme.

Il terminait ses études à l'école polytechnique, où il avait trouvé Aug. Comte comme répétiteur d'analyse transcendante et de mécanique rationnelle, quand, en 1836, le génie philosophique, encore latent en lui, se déclara à la lecture des *Principes* de Descartes. Aussitôt il étudia les écrits de notre grand classique, et lut ensuite Spinoza, Malebranche, Leibniz et Kant. Ce dernier exerça une profonde influence sur sa pensée.

[1] Pour connaître sa vie et sa personnalité, on consultera avec fruit son *Esquisse d'une classification des systèmes* ainsi que ses *Derniers Entretiens* (publiés par Prat), le livre bien connu de G. Séailles sur la *Philosophie de Renouvier* (Paris, F. Alcan), la Préface de Jules Thomas à la nouvelle édition du *Manuel républicain* et l'article de Pillon dans l'*Année philosophique* de 1913.

De 1839 à 1844, Renouvier collabora à l'*Encyclopédie Nouvelle* de Pierre Leroux et Reynaud. Son *Manuel de philosophie moderne* (1842) est le développement d'un mémoire sur le cartésianisme, présenté précédemment à un concours, En 1844, cet ouvrage fut suivi d'un *Manuel de philosophie ancienne.* Comme historien de la philosophie, Renouvier n'a rien d'un compilateur. Il lit les écrits des philosophes, tâche de s'assimiler leur raisonnement, de le refaire avec eux, et s'efforce d'en pénétrer le sens exact.

A la même époque, il subit l'influence d'un penseur qui n'est guère connu que par le monument que lui érigea l'amitié, Jules Lequier, avec lequel il eut de nombreux entretiens, et dont il adopta les idées sur le doute et sur la liberté.

En 1848, le *Manuel républicain* de Renouvier fit un certain bruit, et le ministre qui l'avait adopté eut l'honneur d'être pris à parti à la Chambre des députés par les réactionnaires. Après la proclamation de l'Empire, le penseur se consacra uniquement à la philosophie, sans abandonner son idéal politique ; vers la fin du règne de Napoléon III, il se retira dans le midi de la France et y vécut jusqu'à sa mort.

Il publia, de 1854 à 1864, quatre *Essais de critique générale : Logique, Psychologie, Principes de la nature* et *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire.* En 1869 parut son important ouvrage sur la *Science de la morale.* En 1875 les deux premiers *Essais* parurent à nouveau, considérablement remaniés et augmentés ; la 2e Edition de l'Essai sur les *Principes de la nature* ne fut publiée qu'en 1892. L'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* date de 1886, tandis que la 2e Edi-

tion de l'*Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (le 4e des *Essais*) parut en 1896-1897, suivie d'un 5e Essai en 4 volumes sur la *Philosophie analytique de l'histoire*.

Les dernières années de Renouvier (depuis 1898) furent occupées par ce qu'il a appelé le *Personnalisme*. On en trouve les principes dans la *Nouvelle Monadologie* (en collaboration avec Prat), le *Personnalisme* (Paris, F. Alcan), les *Dilemmes de la métaphysique pure* (ibid.), *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (ibid.). Renouvier publia d'autres travaux encore, tels que ses deux livres sur *Hugo le Poète* (1893) et *Hugo le Philosophe* (1900).

Il fonda l'*Année philosophique* dont la première série dura deux ans, de 1867 à 1869, et fut suivie de la *Critique philosophique*, publication hebdomadaire de 1872 à 1885, mensuelle de 1885 à 1890, et accrue, de 1878 à 1885, de la *Critique religieuse* comme supplément trimestriel. Depuis 1891, la publication de l'école de Renouvier est l'*Année philosophique*, dirigée par Pillon.

Renouvier écrivit pour ces diverses revues un nombre considérable d'articles. Il était d'avis que le philosophe avait pour devoir de faire l'éducation de la démocratie. Les problèmes religieux l'intéressèrent au plus haut point et ne furent pas sans influence sur l'expression qu'il donna à sa pensée pendant ses dernières années. Cet homme, qui fut l'honneur de la philosophie française, ne fit pas partie de l'Université et ne fut reçu à l'Académie des Sciences morales et politiques qu'âgé de 85 ans !

Renouvier n'a jamais considéré la philosophie comme un thème à développements élégants ou comme un arsenal d'arguments pour joûtes oratoires. Il n'aimait pas les grandes phrases et traitait les idées avec sérieux et soli-

dité. Sa critique était vigoureuse ; il ne se payait pas de mots. Sa forte éducation mathématique avait façonné son esprit au raisonnement strict.

On lui a reproché une façon d'écrire embrouillée et difficile. Renouvier se préoccupe en effet fort peu de la forme. Il s'efforce de bourrer la phrase avec des idées et évite les mots sans portée. Mais lorsque sa pensée trouve l'expression qui lui est entièrement adéquate, sa langue a quelque chose de plein et de vigoureux qui, en dépit des critiques, atteint au grand style.

Sa philosophie resta fidèle à elle-même. A travers ses nombreux embranchements et l'expression nouvelle qu'elle prit en tant que personnalisme, elle garda son unité intérieure.

Renouvier ne fut pas seulement un grand théoricien et le fondateur d'une école nouvelle, le néo-criticisme français ; il ne perdit pas de vue le bien et le bonheur collectifs. Il avait, au sujet du passé et de l'avenir de l'humanité, une théorie très personnelle, la théorie de « l'état de guerre » et des « trois mondes ». Il imaginait par là que l'humanité avait vécu, en ses premiers temps, dans un état de félicité pendant lequel elle dominait les forces physiques. Mais les hommes ayant cédé à l'orgueil et dérogé à la justice, l'état de guerre s'en suivit, c'est-à-dire le règne de l'égoïsme et la domination des passions. Tels furent les deux premiers mondes. Le philosophe est convaincu de la nécessité de transformer les consciences et d'aider à l'avènement d'un état nouveau, sous l'autorité morale de la raison : ce sera le troisième monde.

Quand Renouvier débuta, l'éclectisme était tout puissant. Il en fut l'adversaire décidé, et ses jugements à ce propos sont des plus sévères, mais les problèmes qui préoccupaient

Cousin et son école, la liberté, la morale, la destinée, intéressèrent toujours l'auteur des *Essais de critique*. D'accord avec Comte pour maintenir une union étroite entre les sciences et la réflexion philosophique, il se sépara de lui dans sa conception du rôle de celle-ci et se rallia aux tendances dites criticistes : le rôle du philosophe est d'examiner la portée de la raison et les lois fondamentales de la connaissance, s'il veut que la certitude scientifique ne soit pas ruinée par le scepticisme. En cela, la raison est absolument autonome : le problème de la liberté ne concerne pas seulement nos actions, mais aussi les affirmations du savoir ; nous sommes libres de reconnaître et de chercher le vrai ; le doute et le libre examen sont les indices de cette liberté. C'est librement que nous affirmons la vérité, ou mieux, celle-ci se fait par des affirmations qui ne nous sont dictées par aucune autorité extérieure. La théorie de l'autonomie absolue de la raison ou de la volonté de raison (pour ainsi parler) est le développement de suggestions dues, selon Renouvier, à Jules Lequier.

Renouvier se réclamait de Descartes et de Kant, mais aussi de Hume. Son rationalisme criticiste n'est donc pas exempt d'éléments psychologiques, et sa théorie de la connaissance repose sur l'analyse réflexive de nos représentations et de leurs lois. La réalité qu'il soumet à l'analyse est la réalité consciente, les faits de conscience. Il n'entend chercher derrière ces faits aucune substance (dans le sens métaphysique du mot) qui les produise ; par là il se proclame phénoméniste et idéaliste.

Leibniz influença sans contredit le *personnalisme* de Renouvier. Il est intéressant de constater que l'influence de ce génial métaphysicien fut plus pénétrante que celle de Kant, dans la philosophie française de la fin du XIXe siècle.

Par Leibniz, nos philosophes et psychologues se rattachent encore au cartésianisme, et à un cartésianisme devenu plus dynamiste.

Il est juste, pour être complet, d'ajouter à l'énumération de ces diverses influences plusieurs des grands socialistes français de la Restauration et du Second Empire, particulièrement Saint-Simon, Fourier, Proudhon et Louis Blanc. Renouvier leur emprunte des idées fécondes sur le développement de l'humanité et sur l'organisation de la société.

II

La psychologie de Renouvier fait l'objet du 2e *Essai de critique*. Il est bon de compléter celui-ci par des notions que l'on trouve dans les autres écrits de Renouvier, sans négliger ceux de sa dernière période, principalement la *Monadologie* et le *Personnalisme*, qui comblent certaines lacunes des *Essais*.

Cette psychologie est rationnelle, et non expérimentale ou physiologique. Elle se fonde sur l'analyse réflexive. On peut dire sans exagération qu'elle occupe la place centrale dans le système néo-criticiste et éclaire tout le reste.

1. Nous avons conscience non seulement de nos représentations, mais de leurs rapports : c'est en cela que consiste la conscience réfléchie.

Pour analyser celle-ci, il faut avoir recours à l'introspection. Il n'y a pas d'autre moyen. Mais il est insuffisant de décrire et de classer les représentations, il faut les *expliquer*, c'est-à-dire soumettre aux lois universelles de la conscience la représentation que l'homme se fait de lui-

même. Ces lois sont les *catégories*. En les appliquant à la vie mentale, on définit les fonctions de celle-ci.

Cette analyse est nécessaire, car les représentations sont des phénomènes composés, des synthèses. Le moi lui-même n'est pas autre chose qu'un ensemble de représentations liées entre elles ainsi qu'à des phénomènes organiques, et présentant une certaine permanence. Pas d'entité ni de substance.

Pas de facultés de l'âme non plus. Les thèses éclectiques ne tiennent pas. Tout ce que l'on peut constater, ce sont des *fonctions* mentales, en entendant par là des variations affectant certains groupes de représentations dans leurs rapports avec d'autres groupes.

En appliquant les catégories à la vie mentale, on obtient ce qui suit : 1° conformément à la catégorie de *relation*, rien ne se présente sous forme absolue à la conscience, mais tout est rapport ; 2° la *personnalité* nous fait comprendre que tout est, pour nous, représenté, c'est-à-dire rapporté à une conscience personnelle. Entre ces deux catégories extrêmes, les autres aussi s'appliquent à nos représentations ; 3° car selon la *quantité*, nous énumérons tous les phénomènes, nous nous les représentons sous les rapports d'unité, de pluralité, de totalité ; 4° la *position* nous les présente sous forme de figures et de distances : à la catégorie de position correspond l'imagination ; 5° par la *succession*, la conscience est mémoire et prévision ; la mémoire peut se traduire soit par l'association des idées, soit par la mémoire volontaire qui situe les souvenirs ; 6° la *qualité* distingue sujet et attribut, enchaîne les termes, crée des signes ; elle se manifeste dans la vie consciente, par la fonction de *raison* ; 7° le *changement* ou *devenir* s'y traduit par la transition ou enchaînement des pensées ;

8º la *causalité*, dans l'esprit, s'appelle volonté ; 9º enfin la *finalité* ou *but* régit les tendances. Mais la conscience est surtout *personnalité* ou *liberté*.

Ce système est dirigé contre les empiristes qui se contentent, pour expliquer d'une part la conscience, d'autre part les lois des phénomènes, de recourir à l'association des idées et à l'habitude. Dans leur hypothèse, pas de certitude scientifique. Les catégories, au contraire, s'exercent à propos de l'expérience, mais n'en dérivent pas. Elles relèvent de l'esprit, non de la raison impersonnelle qu'imaginaient Cousin et son école, mais d'un esprit qui est à la fois raison, passion, volonté, c'est-à-dire d'un esprit individuel et concret.

Renouvier tenta divers remaniements du tableau des catégories. Le dernier, publié après sa mort, met à part la *relation*, par laquelle nous distinguons le moi du non-moi ; suivent les catégories *logiques* : qualité et quantité. Temps, espace et devenir sont les catégories de *position*, tandis que les catégories de la *personne*, catégories proprement psychologiques, comprennent finalité, causalité et personnalité.

2. Nous étudierons particulièrement les trois catégories psychologiques et montreront comment elles expliquent le système de l'esprit.

a. La *finalité* s'applique à la vie mentale en tant que système de passions. En effet, appétits, désirs, passions ne se développent que sous condition de *fins* proposées à notre activité, et par eux la conscience tend vers un autre état. La passion est constituée par la représentation d'une fin, un sentiment indéfinissable et une impulsion naturelle à se déterminer.

Dans l'« état de guerre » où nous vivons, ce qui détermine les passions, ce sont des mobiles intéressés. Par contre,

dans l'harmonie rationnelle, les passions se transforment en sentiments et obéissent à un idéal ; on remarque en cette théorie l'influence précise de Descartes et de Spinoza.

Pour étudier les passions, qui sont multiples et variées, Renouvier essaie, comme Spinoza lui en donne l'exemple, de les ramener à quelques groupes primaires, desquels il déduira les autres. La finalité permet de reconnaître ces groupes. Ce sont les passions *dirigeantes* (désir et aversion), *possédantes* (joie et tristesse) et *acquérantes* (enthousiasme et colère).

La *Science de la morale* propose une autre division que la *Psychologie rationnelle*, et faite à un autre point de vue : elle distingue, suivant que l'agent moral soutienne des rapports avec ses semblables, avec lui-même, ou avec les idées, des passions *inter-personnelles*, *personnelles*, *religieuses* et *philosophiques*.

Les passions se corrigent par l'intelligence et, chez l'homme, elles présentent, vis-à-vis des passions animales, cette différence qu'elles convergent vers la recherche du bonheur. Aussi le devoir moral posé par l'intelligence se présente-t-il sous forme de *biens* proposés à la passion.

Outre les passions, la finalité explique encore les instincts et les habitudes.

b. La *causalité*, au point de vue psychologique, fait comprendre la *volonté*. Par l'entrée en jeu de la volonté, il se produit une solution de continuité dans les phénomènes ; elle rompt les séries naturelles et établit un ordre nouveau, l'individualité.

Comment entre-t-elle en action ? Une représentation, d'abord involontaire, se soutient par une passion et se maintient. Cette permanence provoque l'*attention* et la *réflexion*, grâce auxquelles nous concevons les représenta-

tions comme possibles ; cette notion de représentation possible, c'est l'idée de puissance en tant que donnée dans la conscience. Nous passons ainsi de la spontanéité simple à la spontanéité libre. Ce passage est la marque de la conscience humaine et l'on constate l'action de la volonté en ce qu'elle détruit des habitudes anciennes, crée des habitudes nouvelles et transforme nos fonctions mentales, comme l'implique la distinction signalée par tous les psychologues, entre voir et regarder, entendre et écouter, se souvenir spontanément et reconnaître.

Une fois établie, la volonté n'a plus de limite. Elle fonde la liberté, elle est plus que la raison, elle est le pouvoir supérieur de l'esprit, elle pose librement les concepts abstraits, elle les dépose, elle les transforme. Dès qu'apparaît la volonté, les choses cessent d'être, elles se font elles-mêmes.

Dans la *Psychologie rationnelle*, Renouvier sépare le problème de la volonté de celui des mouvements. La volonté ne produit des mouvements qu'en tant qu'elle cesse d'arrêter telle ou telle représentation, et que les représentations, d'après les lois qui rattachent les fonctions organiques aux passions, à la sensibilité et aux images, sont suivies immédiatement de mouvements déterminés.

Dans le *Personnalisme*, Renouvier résoudra le problème du rapport de la volonté aux mouvements, en admettant un accord entre notre volonté réfléchie et une causalité volontaire obscure présidant aux mouvements du corps ; il recourra à la théorie des monades et de l'harmonie préétablie et considérera le corps comme composé de véritables activités ou monades, accordées entre elles.

L'analyse de la volonté, selon Renouvier comme suivant les éclectiques, nous permet seule de comprendre le sens

de la causalité. Toutes les causes dans la nature doivent être conçues à l'analogie de la volonté.

Or, une volition n'est pas le résultat d'acquisitions antérieures du sujet, ni de modifications subies par lui, mais la détermination volontaire est prise par le sujet dans le moment même de sa résolution. Elle ne résulte pas des mobiles, elle est un acte de causalité propre. Les actes volontaires sont contingents. Ce n'est qu'après coup que nous croyons les mieux comprendre en les considérant comme déterminés par des motifs.

Au point de vue métaphysique, cette conception implique le pluralisme et l'individualisme.

c. La catégorie de *personnalité* signifie l'harmonie rationnelle, la possession de la conscience par elle-même, c'est-à-dire la liberté.

Pour comprendre la liberté, il faut envisager les cas où elle est atteinte. C'est ce que Renouvier appelle le *vertige mental :* sous l'empire d'une vive émotion, d'une passion, d'une représentation qui se prolonge trop longtemps, le sujet prend pour réels les produits de son imagination, ou encore une idée hypothétique : processus psycho-pathologique, ayant pour point de départ l'erreur de jugement et causé par un affaiblissement de l'harmonie rationnelle qu'est la personnalité.

Entre les cas extrêmes de vertige mental et la volonté réfléchie, il y a de nombreuses transitions, qui forment le *vertige normal*, dans lequel notre imagination ou nos désirs dirigent nos actes, à l'exclusion de la volonté.

La liberté se manifeste soit quand nous suspendons une décision imminente, provoquée par les passions, l'habitude ou l'imagination, soit quand nous intervenons par la réflexion.

C'est que la liberté, pour Renouvier, est *réfléchie :* nous sommes *libres d'être libres*, de nous déterminer d'après des motifs supérieurs. Cela n'est pas en contradiction avec nos tendances et nos habitudes. La liberté ne demande pas une table rase.

D'où proviennent les actes libres ? De la synthèse consciente qui s'appelle personnalité. Pour expliquer nos actes, il ne faut pas remonter des séries de causes à l'infini, car la projection d'un infini antérieur en un acte fini et déterminé, actuel, est une absurdité en soi. L'acte libre, issu de la personnalité consciente, est un *commencement* et ne dépend pas de modifications accumulées.

Au milieu des influences qui s'exercent du dehors, de nos habitudes, de nos associations d'idées spontanées, la conscience est automotrice, et toutes les influences qui la touchent doivent passer par elle, être jugées et transformées par elle. Or, elle se porte tout entière en chacune de ses décisions. Elle est donc bien automotrice, se détermine elle-même. Quant à l'acquis et l'habitude, nous les avons voulus ou acceptés dans le passé et pouvons toujours les reviser.

Au surplus, personne n'agit comme s'il croyait au déterminisme. La liberté est une conviction, une croyance, un devoir moral. Elle se pose, s'affirme, se passe de démonstration.

3. Que penser de l'*immortalité de l'âme ?* La conscience proteste contre l'anéantissement. Il répugnerait à la morale que tous nos efforts fussent annihilés par la mort du corps. Puis, quel sens aurait la vie sans l'immortalité ? L'état de guerre règne sur la terre, le juste n'y trouve pas son compte. Mais il y a plus. L'individu ne peut être sacrifié, car l'organisation, en tout et toujours, tend à une indivi-

duation plus grande : les séries biologiques aboutissent à des individus plus complets et plus indépendants ; le développement social vise à une plus grande liberté individuelle. La destruction de la conscience et de la personnalité par la mort apparaît donc comme invraisemblable.

Enfin, l'immortalité n'est aucunement en contradiction avec les conditions scientifiques des phénomènes. Nombre d'hypothèses sont possibles : ainsi l'idée stoïcienne d'un retour de ce qui fut, avec, suivant Renouvier, un progrès de chacune de ces grandes périodes à la suivante. Autre hypothèse plausible : la mort serait un passage à un autre monde mêlé au nôtre, mais que nos sens actuels ne perçoivent pas. Ou encore, est-il absurde d'imaginer que notre personnalité continue à vivre sur un autre globe ?

Dans sa dernière philosophie, les idées morales d'ordre et de sanction ont conduit Renouvier à reconnaître l'idée de personnalité divine.

4. De la théorie de la liberté dérive, pour la question de la certitude, une conséquence des plus originales : c'est que la certitude ne s'impose pas à la raison au nom d'une logique impersonnelle, mais qu'elle repose sur le libre examen et sur le doute.

Personne ne croit à la nécessité stricte, ni dans les phénomènes, ni dans nos raisonnements : car si elle existait, tout serait nécessaire, par définition ; le vrai et le faux seraient donc également nécessaires, ce qui est absurde. Ce serait là supprimer le doute, inséparable de toute pensée. La vérité se fait par libre décision. « Sommes-nous « dans le faux ? Nous pourrions être dans le vrai au même « moment, en sachant douter, c'est-à-dire examiner. » (*Psych. rationnelle,* 2e Ed., II, no XVII.)

La certitude ne se base ni sur des vérités qui dépassent

les phénomènes (Descartes), ni sur quelques principes évidents (Leibniz), ni sur le sens commun des Ecossais, ni sur la raison pratique. Elle repose sur l'accord complet de la conscience avec elle-même. Elle se fait constamment, si bien que, dans toute certitude, il subsiste un certain *doute* qui est la marque même de la liberté.

5. Qu'est-ce que le *sujet*, l'individu conscient, la personnalité ? Le 2e *Essai* nous l'explique, au point de vue phénoméniste, comme un groupe de représentations et de rapports entre représentations, c'est-à-dire de fonctions, présentant une stabilité et une permanence que n'ont pas les autres faits de conscience. Cette stabilité va même jusqu'à l'immortalité.

Renouvier a saisi l'insuffisance du phénomènisme dans cet ordre d'idées et il l'a corrigé, dans sa dernière philosophie, en admettant que tout sujet est, comme le voulait Leibniz, une *monade*. La monade ne désigne pas ici une entité substancielle, mais une force spontanée, douée d'appétition et de perception, une activité spirituelle, qualitative et individuelle.

La seule réalité est la monade. La nature est comme un échelonnement de monades, régie par l'harmonie préétablie. Partout on trouve un certain degré de conscience, car il n'y a ni objet en soi, ni même chose en soi. L'objet n'est jamais donné que dans son idée, l'idée est toujours dans une conscience. Tout est relations. C'est le personnalisme. La conscience divine elle-même ne perçoit que relations. Nulle conscience n'échappe à la loi du nombre. Définir Dieu par l'infini est une contradiction, ou plus exactement, la notion d'infini est toujours contradictoire ; elle est l'indéfini érigé en entité, ce qui est absurde en soi. Et de même que notre volonté procède par *commencements*

absolus, de même Dieu : la création est un acte premier, sans antécédent.

IV

Par son attitude, la dignité de sa pensée, la précision de sa doctrine, la richesse de ses idées et de son savoir, Renouvier a su gagner les esprits, et il est à peine exagéré de dire que, depuis la fin du XIX[e] siècle jusqu'à nos jours, son école a été aussi nombreuse que jadis l'école éclectique. Les noms de Louis Prat, de Fr. Pillon, de Séailles, de Dauriac, de Marion, de Darlu, de Brochard, de Rodier, de Jacob, pour ne citer que ceux-là, en font foi.

Le plus éminent peut-être des disciples de Renouvier fut Hamelin (1856-1907), dont l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* (Paris, F. Alcan) est sans contredit un des livres les plus solides qui aient été écrits dans ces récentes années. Le psychologue y trouvera un chapitre propre à l'intéresser spécialement, sur la *personnalité*. Il y est reconnu que la conscience n'est pas une abstraction, qu'elle est éminemment concrète ; qu'elle implique la liberté ; qu'elle s'étend aussi loin que l'ordre dans l'univers ; qu'il y a lieu de distinguer, dans les degrés de la conscience, conscience spontanée et conscience réfléchie. Le sujet conscient est actif, autonome ; l'impulsion vient de lui. Ce ne sont pas les idées, c'est l'activité mentale qui constitue l'*a priori* dans la vie de l'esprit. Dans le domaine moral, Hamelin continue les traditions de son maître en tentant de concilier liberté, raison et expérience.

§ 4. — Félix Ravaisson-Mollien.

I

Né en 1813, mort en 1900, Félix Ravaisson-Mollien exerça, depuis 1870, une grande influence sur la philosophie française, moins par une doctrine arrêtée qu'en lui imprimant certaines directions qui ont conduit à la formation d'un néo-spiritualisme dont Lachelier, Boutroux et Bergson sont, à des titres divers, les représentants les plus connus.

Ravaisson a peu publié, mais ses écrits[1] sont des modèles de style philosophique : la pensée est large, lumineuse et subtile à la fois ; la phrase, d'allure classique, s'orne, en plus, de nuances délicates et laisse après elle une impression de charme et de force ; elle a un rythme intérieur qui se sent.

L'activité de Ravaisson ne s'est pas bornée à la philosophie. Le dessin, la peinture, la sculpture lui étaient des arts familiers, qu'il avait pratiqués. Il suivit une carrière administrative qui, passant par l'Inspection générale de l'Enseignement supérieur en 1854, le conduisit en 1870 à

[1] Parmi ses œuvres, outre le grand ouvrage sur *Aristote*, développement d'un mémoire qui valut à son auteur, âgé de vingt ans seulement, le prix de l'Académie des sciences morales, ouvrage dont les 2 premiers volumes parurent en 1837 et 1846, et qui resta inachevé, nous signalerons la thèse sur l'*Habitude* (1838, reproduite dans la *Rev. Mét. et Morale* 1894) ; un article important sur les *Fragments de Hamilton* (*Rev. des Deux-Mondes*, 1840) ; un Mémoire sur le *Stoïcisme* (1857) ; le célèbre *Rapport sur la Philosophie en France* (1867, 2e Ed. 1885, augmentée d'un rapport sur un concours relatif au scepticisme dans l'Antiquité) ; la *Philosophie de Pascal* (Deux-Mondes, 1887) ; l'*Education* (Rev. bleue, 1887), *Métaphysique et Morale* (Rev. Mét. et Mor., 1893), le *Testament philosophique* (*ibid.* 1901). Nous ajouterons une étude de Boutroux sur Ravaisson (Mét. et Mor. 1900) et une autre, de Bergson (Acad. Sc. mor. 1904).

être Conservateur des Antiques et de la Sculpture moderne au Louvre. Les préoccupations d'art ne furent pas étrangères à sa pensée ; elles se fusionnèrent intimement avec ses idées philosophiques.

Dès 1838, les principes de sa philosophie étaient fixés. Ils constituaient un haut spiritualisme fondé sur la Pensée conçue comme réalité. Il le maintint en face du positivisme, des philosophies dites scientifiques et du demi-spiritualisme des éclectiques.

Vis-à-vis de l'école éclectique, il prit nettement position dans son article sur Hamilton. Il la jugea sévèrement, s'éleva contre l'observation intérieure telle que Cousin, Jouffroy et leurs disciples la pratiquaient, et proclama que la philosophie, loin de se fonder sur cette méthode, était la science des causes et de l'esprit en toutes choses ; avec Descartes, Leibniz, Biran, c'est la réflexion de l'esprit sur lui-même, et non une psychologie purement descriptive, qui est capable de la fonder. « Il n'y a de réalité vivante que dans l'activité interne de l'Esprit. » Or, les éclectiques prétendent faire de la psychologie une science qui observe les états conscients comme s'ils étaient des phénomènes. Une semblable conception conduit à une simple énumération et à l'inutile doctrine des facultés de l'âme.

A ce demi-spiritualisme, Ravaisson oppose le spiritualisme véritable, « qui retrouve jusque dans la matière l'immatériel » et explique la nature par l'esprit. L'esprit ne se conclut pas d'effets extérieurs ; il se saisit intérieurement dans la réflexion. Il est inexact de parler de « phénomènes » psychologiques. L'être de la pensée est, essentiellement, *action*. Il n'y a pas d'entité sous cette action. Or, le propre de l'esprit est de se saisir lui-même, de se connaître dans son action : c'est le fait de la *réflexion*.

Tel est le point de vue auquel se place Ravaisson. Il y est arrivé en réfléchissant de manière personnelle sur l'œuvre de grands penseurs et en s'efforçant de la reconstituer. Aristote, comme on le sait, est pour lui au premier plan. Il oppose son réalisme spiritualiste à l'idéalisme, fait de rapports intellectuels, que défendait Platon. Ce sont les *individus*, non les rapports, qui constituent la réalité ; mais ils n'existent que par l'acte de l'Esprit.

Partout, une seule et même Pensée ; divisée dans la nature, elle tend à se retrouver et, sortant de cette dispersion, elle revient à elle-même à travers une gradation formée par la gravitation, la vie végétative, la vie sensible et la raison humaine.

Il faut donc expliquer l'*être* d'abord, pour comprendre le monde, aussi bien physique que moral. Il est premier mobile, quoique immobile extérieurement, tout en étant intérieurement *pleine action*. La nature réalise la pensée de l'être, et les organisations particulières ne s'expliquent que par l'organisation totale.

Ainsi donc, la pensée est action et cause, l'esprit divin est présent dans toute la nature, l'âme anime le corps, ou mieux, le corps est dans l'âme.

A l'influence d'Aristote s'ajoute, chez Ravaisson, celle de Leibniz : tout est dynamisme et synthèse, et les harmonies particulières qui forment le monde se fondent en l'harmonie supérieure de la monade suprême. Ce qui manquait chez Descartes, une place pour le vivant, Leibniz le lui accorde. Ravaisson, ennemi des doctrines mécanistes, ne se prononce pourtant pas pour le vitalisme, comme le firent Biran, Comte et Cournot, mais en lui empruntant des arguments qu'il oppose au matérialisme, il marque le règne de la vie.

Cette correction au dualisme cartésien ne l'empêche pas de se rallier à la thèse de l'auteur des *Méditations*, suivant laquelle l'esprit se connaît et s'affirme dans un seul et même acte, et d'admettre avec lui l'*intuition* telle qu'il l'expose dans les *Regulae*, c'est-à-dire cet acte de pénétration à la fois spontanée et rationnelle qui permet à l'esprit d'aller aux idées claires et aux rapports qu'elles soutiennent, et de saisir, de cette manière, le sens de la réalité. Il rapproche l'intuition cartésienne de l'esprit de finesse ou du cœur tel que le définit Pascal dans les *Pensées*, lequel implique à la fois l'intuition métaphysique et la charité.

Ravaisson, d'après cela, admet une intelligence intuitive, pénétrant en quelque sorte au cœur des choses et les connaissant par l'intérieur ; l'intuition, ainsi conçue, correspond, selon lui, à l'acte de l'esprit qui se saisit dans sa pleine réalité. C'est là un tact spécial, que l'on comprendra en étudiant la vision de l'artiste qui saisit d'un coup d'œil « la ligne souple et ondoyante », c'est-à-dire la vie même, et ne cherche pas à la construire géométriquement, par la mesure et l'agencement d'éléments mécaniques.

Aussi Ravaisson loue-t-il Biran d'avoir trouvé dans l'*effort* l'intermédiaire entre l'absolu et notre moi, en même temps que l'action des choses sur nous, la résistance.

S'inspirant de ces penseurs de grand style, il oppose à la *paupertina philosophia*, aux philosophies mécanistes, la philosophie éternelle, dont la religion bien comprise diffère peu.

II

Cela posé, quels sont les rapports de l'esprit et de la nature ?

D'après ce qui précède, pensée et volonté constituent la réalité. Or comment celle-ci, en tant qu'elle se présente à nous comme *nature*, prend-elle un aspect mécanisé ? Entre le mécanisé et le spirituel, il doit y avoir un continuel échange. Nous trouvons le moyen de l'étudier sur le fait dans l'*habitude*, propre à l'être vivant et par conséquent aussi à l'homme.

1. Comment définir l'habitude ? Par la *réceptivité*, suivant laquelle chaque être vivant enregistre les impressions *à sa manière*, et la *spontanéité*, qui se manifeste clairement dans les fonctions intermittentes et qui est nécessaire pour que la perception sensible se produise.

Les êtres inférieurs, qui dépendent intimement du milieu, n'ont guère d'habitudes. Il faut, pour qu'elles s'établissent, que l'être vivant ait sa manière de réagir.

L'habitude suit une double loi : d'une part, les impressions qui se répètent, s'affaiblissent, et en même temps elles deviennent un *besoin ;* si elles manquent, on s'aperçoit du vide qui en résulte ; d'autre part, l'action se fortifie par l'habitude ; l'effort du début se facilite, s'atténue, et donne lieu à une *tendance* indépendante de notre volonté.

Donc l'habitude constitue une sensibilité et une activité qui, après avoir fait partie de la conscience, s'y dérobent.

2. Quelle est l'*extension de l'habitude* dans la nature ? De même que, chez l'homme, nous assistons au passage de la conscience à l'automatisme, dans la nature nous constatons, en sens inverse, une progression graduelle vers la conscience.

A l'origine, c'est une tendance sans effort, un désir indéfinissable, un instinct primordial dans lequel se confondent l'acte et son but : *état de nature*, multiplicité indistincte, d'où se soulèvera l'énergie motrice ; nous y trouvons

un tressaillement à peine distinct, une vague lueur de pensée ; la pensée y est encore confondue avec le mécanisme. Puis naît l'*action*, et avec elle, le sentiment corrélatif d'*effort* et de *résistance*. A partir de ce moment apparaît la conscience, qui ira s'amplifiant sans cesse.

Grâce à l'analyse de l'habitude psychologique, il nous est possible de redescendre à ce degré infime de conscience, où conscience et mécanisme ne se distinguent pas, et de remonter ensuite les degrés de la vie consciente.

3. L'*habitude* ne se limite pas aux formes inférieures de l'activité consciente ; elle s'étend aussi à ses formes les plus élevées : aux sentiments moraux, par exemple, qui d'abord nous saisissent brusquement, sous l'aspect d'émotions, puis s'atténuent, se transforment en des besoins réguliers d'agir moralement ; ils commencent par un instinct du bien, par un désir primordial, comme la conscience dans la nature, pour atteindre leur plein développement et retourner ensuite à un cours régulier et sans effort.

L'habitude s'étend aussi à l'entendement : passif, il nous représente tout sous forme d'étendue et de succession : la sensibilité guide nos associations d'idées. Mais actif, il se manifeste par l'attention, et forme des synthèses nouvelles. Ensuite, plus l'entendement s'y exerce, plus ces synthèses deviennent promptes et précises, et moins elles coûtent d'effort. Elles rejoignent ainsi la spontanéité naturelle.

4. Il n'y a donc pas, au fond, de dualité : matière et esprit, mais une seule réalité, l'esprit. Dans son unité supérieure, en Dieu, puissance et acte ne font qu'un : la pensée se nourrit d'elle-même. La matière n'a guère qu'une valeur négative, elle est la limitation de l'esprit.

D'où vient que l'action de l'esprit soit entravée de la

sorte ? Par la condescendance de Dieu, qui amortit sa toute-puissance, se fait nature, puis revient à son unité à travers la série des êtres. Il anéantit quelque chose de sa plénitude. La nature est faite d'ébauches, de fragments de la Pensée.

C'est pourquoi il y a spontanéité partout, même dans le phénomène si simple du choc, car le corps heurté présente une réaction et tâche de se maintenir dans son état.

Aussi le mouvement est-il autre chose qu'un déplacement spatial. Pris en lui-même, il est tendance, action, donc pensée. La fatalité n'est qu'apparente dans la nature. C'est la spontanéité et la liberté qui sont seules vraies.

Il en résulte que la science des phénomènes physiques elle-même ne peut se passer de la pensée : elle recourt à des principes tels que le minimum de dépense en mécanique, la finalité en biologie.

III

L'esprit, seule réalité, a connaissance de lui-même dans la réflexion consciente de l'homme, et c'est ici qu'il se saisit le mieux. Il a l'aperception de son activité, de son opération.

Il importe de distinguer les pensées qui impliquent l'image, et l'aperception que la pensée a d'elle-même et qui est identique à son action. Dans cette aperception, nous nous dédoublons sans que l'unité de l'esprit soit compromise, et nous avons l'intuition de ce que sont la causalité, l'être et la substance.

L'aperception dont il s'agit ne passe pas par une série de termes, comme le raisonnement. Elle est une vision spirituelle immédiate, une intuition réflexive. Il y a un

sentiment de vérité, comme il y a un sentiment moral : c'est l'intelligence intuitive de Descartes, l'esprit de finesse de Pascal. Pascal montre que les principes se sentent. L'ordre du cœur ne procède pas par déduction, il rattache des sujets divers à une même unité. Ou encore, selon Leibniz, l'esprit procède par harmonie.

Chacune de nos pensées, en vertu de cette pénétration synthétique et de cette unité intérieure de l'esprit, contient quelque chose de tout ce que nous avons pensé. Ce qui a pensé un instant pensera toujours. L'âme est immortelle : c'est une conséquence de son unité.

Bien plus, elle est en correspondance avec l'unité du monde, car le monde, qui est Pensée, a donc aussi l'unité de la pensée. « Point de pensée en laquelle ne retentisse « plus ou moins obscurément tout ce qui fut. »

L'unité de l'âme participe de l'unité de Dieu. Pour comprendre cette unité ainsi que l'immortalité, nous devons nous défaire des images grossières.

Dieu est pensée de pensée. Cette connaissance nous est donnée par l'intuition réflexive, car la pensée saisit son rapport avec l'infini, dès qu'elle se saisit elle-même.

L'idée implique l'être en Dieu, l'essence implique l'existence. L'idée de l'infini n'est autre chose que l'infini même.

Ravaisson estime qu'entre la pensée religieuse et la pensée philosophique, il n'y a pas de contradiction, et qu'il n'y en a pas non plus entre les religions élevées. Les religions de l'antiquité sont un pressentiment du christianisme, comme l'attestent leurs mystères et leurs monuments funéraires.

D'accord avec cette métaphysique de la Pensée, fondée sur l'intuition réflexive, Ravaisson a tracé les principes de l'esthétique et de la morale. Deux idées dominent ses

considérations esthétiques, et nous en faisons mention à cause de leur intérêt psychologique : l'une, l'idée de *synthèse*, suivant laquelle l'œuvre d'art n'est pas le résultat d'un calcul habile, mais jaillit d'une vision inspirée, d'une vue d'ensemble ; l'art n'imite pas, il fait deviner l'esprit. L'autre, l'idée de *grâce*, qui implique ce qui vient de l'âme même et touche le cœur.

A envisager le beau et le sublime, on y devine une correspondance avec les pouvoirs de l'âme. Le beau, dans son harmonie et sa tenue, s'adresse à l'intelligence. Le sublime terrible évoque la force, la puissance. Mais il est un autre sublime, supérieur à celui-là, et que le christianisme révèle aux hommes, le sublime de bonté et de douceur, qui intéresse l'amour.

Et en même temps, par ce trait d'union psychologique, on aperçoit les rapports de l'art et de la morale : car ces formes de l'activité spirituelle ne sauraient être séparées, puisque l'Etre est un.

Aussi, Ravaisson s'élève-t-il contre la morale indépendante aussi bien que contre le formalisme de la morale de Kant. On doit savoir *ce que* l'on doit faire, et ne pas se contenter d'un précepte sans contenu. Or, comment donner à la morale un contenu, si on la sépare de la métaphysique, c'est-à-dire de la philosophie de l'Etre ? Seule la métaphysique nous indique un idéal défini, et la connaissance de l'esprit nous inspire le don de nous-même, la générosité. L'idéal ainsi précisé sera fait de sacrifice, de simplicité, de bonté. Par le cœur, on atteint « la vive « réalité vivante, âme mouvante, esprit de feu et de « lumière ».

Le succès momentané des philosophies dites scientifiques imposa un temps de latence à la diffusion des idées

de Ravaisson. De plus, il s'agit moins d'un système que d'un ensemble de tendances. Il faut que ce genre de pensée s'infiltre peu à peu dans les esprits. Mais son influence est d'autant plus féconde qu'elle exige une assimilation et un effort personnel chez ceux qui l'éprouvent ; elle tend à les transformer, elle leur élève le cœur autant que l'intelligence.

La philosophie de Ravaisson a orienté la pensée française dans les voies d'un haut spiritualisme, qui est conforme aux véritables traditions de la nation, et entraîne un accord intérieur entre religion, métaphysique, vie esthétique et vie morale.

---

§ 5. — Durand de Gros.

D. Parodi, qui n'a pas peu contribué à faire rendre justice à Durand de Gros[1], dit en excellents termes qu'il put encore assister, à la fin de sa vie, « à la renaissance de « l'idéalisme philosophique, à la décadence du positivisme, « à l'union renouvelée, après un long divorce, de la méta- « physique et de la science ; il put voir ainsi le succès ou

[1] Né en 1826, mort en 1900 partagea l'idéal démocratique des hommes de 1848 ; exilé, il séjourna en Angleterre et en Amérique, où il se passionna pour l'étude des phénomènes hypnotiques. Il publia en 1855 son *Electrodynamisme vital*, en 1860 son *Cours théorique et pratique de Braidisme*. En 1866 parurent ses *Essais de physiologie philosophique*. De retour en France, découragé de ne pas être écouté, il se consacra à l'agriculture jusque dans les dernières années de sa vie. On finit par lui rendre justice. Il publia encore la *Filiation des espèces* (1868), l'*Origine animale de l'homme* (1871), *Ontologie et psychologie physiologique* (1871), le *Merveilleux philosophique* (1895), *Aperçu de taxinomie générale*. Signalons particulièrement les études de Parodi. *Introduction* aux *Questions de philosophie morale et sociale* de Durand de Gros (F. Alcan, 1901) et l'*Idéalisme scientifique* (*Rev. philos.*, 1897).

« les progrès de toutes les causes auxquelles il avait con-
« sacré sa vie ».

Durand de Gros en effet a défendu l'esprit philosophique contre les empiristes de tout genre ; il combattit la doctrine stérile du « fait pour le fait » ; il dénonça dans le positivisme une métaphysique cachée, au surplus inévitable ; il reprit, l'un des premiers, la tradition cartésienne à travers Leibniz et chercha dans l'analyse de la conscience les idées directrices de la connaissance.

Il fut l'un des critiques victorieux du matérialisme et montra que les sciences contemporaines conduisent non à une doctrine mécaniste, mais à une conception dynamique ; que celle-ci ne se comprend que dans un sens spiritualiste ; en un mot, que les éléments du réel sont des âmes, c'est-à-dire des consciences, des foyers de sensation et de volition : « *la matière est un assemblage de centres de conscience* » (*Questions*, p. 154).

Les conséquences de ces principes furent, au point de vue biologique, importantes. Les organismes apparaissent comme l'association d'un certain nombre d'individualités, groupées en ensembles hiérarchiques. Appliquons cette notion au système nerveux : les centres sous-jacents au cerveau sont, comme celui-ci, le siège d'une âme.

L'organisme humain serait donc à la fois *polyzoïque* et *polypsychique*. Chaque cellule peut être considérée comme le siège d'une unité psychique entière et distincte, réunissant essentiellement les deux attributs de sensibilité et de volonté (*Variétés*, p. 82).

Il est très intéressant de constater que c'est la méthode hypnotique, employée par Durand de Gros avant l'école de Charcot, qui le conduisit à découvrir que, dans les états d'hypnose, on voit agir d'autres *moi* que le moi cérébral.

Les rapports de ces *moi* subconscients avec notre conscience directrice et supérieure attirèrent son attention. On retrouve à ce point de vue l'influence des idées de Durand de Gros combinées avec celles de Pierre Janet dans les hypothèses de Grasset sur le *Psychisme inférieur*.

La seule réalité est, selon Durand de Gros, la réalité spirituelle, c'est-à-dire la sensation, l'émotion, l'idée, le mouvement. Tout être se résout en une hiérarchie de centres de sensation, d'idéation, de mouvement.

Le fait primitif de l'univers se saisit donc en notre conscience ; le « Je sens » et le « Je pense » : telle est la seule certitude immédiate et vraiment expérimentale. Une fois ce fait primitif établi, Durand de Gros en dérive les notions universelles de notre logique, comme le tentait Maine de Biran : cause, sujet et objet, force, étendue.

A l'énoncé de ces théories, un grand nombre d'objections se lèvent ; incontestablement, ces propositions sont toutes discutables, sous la forme que leur auteur leur a données. Il n'en est pas moins vrai que l'on doit rendre justice à la hardiesse et aux innovations d'un précurseur, ainsi qu'aux tendances directrices d'un homme qui semble avoir résisté aux modes philosophiques pour défendre une conception qui tînt compte, largement, de l'activité et du dynamisme dans la vie de l'esprit.

CHAPITRE IV

LES FONDATEURS DE LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE

§ 1. — Hippolyte Taine.

I

Ce fut Taine qui, dans une série d'articles retentissants, réunis en 1857 sous le titre « Les philosophes français du XIXe siècle », donna le coup de grâce à l'école éclectique, en s'attaquant non seulement aux méthodes et aux idées, mais encore aux chefs de la doctrine officielle et en les criblant de traits vibrants et acérés. Ce fut un jeu de massacre.

En même temps, il donnait, dans ses célèbres *Essais*, des modèles d'une psychologie concrète, qui renouvelait l'art du portrait en s'inspirant d'idées empruntées à la biologie contemporaine. Les *Essais* sur Racine, sur Balzac, sur les poètes anglais sont des modèles du genre.

Ce ne fut qu'en 1870 que Taine publia un ouvrage de psychologie théorique, projeté depuis longtemps, l'*Intelligence*. Sa psychologie concrète ou appliquée précéda sa doctrine et lui resta de beaucoup supérieure.

Taine reconnut la nécessité de prendre la psychologie comme base des sciences historiques et morales. La psy-

chologie, selon lui, doit être indépendante. Stuart Mill a raison contre Comte. Et les positivistes ont tort aussi d'exclure du savoir humain la métaphysique, car rien n'est indispensable comme les conceptions générales. En effet, il règne dans la nature un ordre rationnel. Sans doute, les éclectiques ont fait fausse route en prétendant le découvrir dans les idées innées ; on ne le connaît qu'en raisonnant sur l'expérience. Au fait, il n'existe, affirme Taine, que des *idées*, mais elles ne sont pas données a priori à la raison. Cependant elles sont connaissables. Pour arriver à les connaître, il faut étudier les faits et en dégager les *caractères essentiels*, c'est-à-dire des faits typiques qui sont en même temps des lois.

Nous partons donc de l'observation et de l'analyse, nous en tirons quelques *idées dominantes* qui correspondent aux *caractères essentiels* de la réalité (car il y a parallélisme entre les choses et nos sensations ainsi qu'entre la suite des événements sensibles et celle des idées) ; des idées dominantes, nous déduirons l'explication de la réalité.

On sent, dans ces quelques propositions qui se retrouvent à travers toute l'œuvre de Taine, l'influence du réalisme de Spinoza et de l'idéalisme de Hegel curieusement combinés, ainsi qu'un effort de conciliation de ces doctrines avec le sensualisme du XVIIIe siècle et celui des Anglais. Ensuite, c'est à la biologie — nous y reviendrons — qu'est empruntée l'idée du *caractère dominant*, ainsi que la notion de l'interdépendance des organes, qui la complète. Ce qui permet enfin à Taine de réussir dans ses Essais de psychologie concrète, ce sont les suggestions heureuses qu'il a recueillies chez Stendhal, Guizot, Jouffroy et Sainte-Beuve ; c'est enfin le *caractères artiste* le sens de la beauté, la ferveur du beau qui, nous le montrerons, est le *caractère*

dominant et essentiel de son esprit. Ne nous étonnons donc pas si sa psychologie concrète est plus solide que ses théories.

II

Commençons par la psychologie théorique. Elle est exposée dans le livre de l'*Intelligence*.

Ce livre ne donne pas une idée de la valeur réelle de Taine. Il frappe le lecteur par ses contradictions, ses paradoxes, son désordre ; on sent que les faits sont forcés ; cela sonne faux. Et quand il s'agit de s'élever, d'expliquer, l'auteur perd pied et se contente de reproduire et de commenter l'associationnisme anglais.

Sa préoccupation constante est d'éviter le sujet, le *moi*, et de représenter la conscience comme une accumulation d'événements. Dans une lettre à Renan, du 9 septembre 1872, il écrit que la nouveauté de son livre est dans les documents employés, dans la recherche de la trame qui unit une quantité de petits faits, dans la suppression des entités et dans cette conclusion métaphysique, que l'individu n'est qu'une série d'événements, et que tous les événements de la nature sont des formes diverses de la pensée : combinaison de phénoménisme et d'idéalisme, apparentée à Hume, à Stuart Mill, et amendée par une petite dose de hégélianisme.

La psychologie est, pour Taine, la science de l'image mentale. A ce point de vue, on peut dire que la psychologie expérimentale actuelle a pris le contre-pied des thèses de Taine, et que l'on est d'accord pour reconnaître que l'image mentale est une fiction inutile, qui est allée rejoindre le « roman du cerveau », tel que l'imaginait Comte, et d'autres erreurs, peut-être fécondes en leur temps.

Qu'on ne s'étonne donc point de trouver étrangement vieillies les thèses de Taine.

Qu'est-ce pour lui que l'image mentale ? Un simulacre qui se forme en nous à l'appel d'une excitation, et dont on ne se rend bien compte qu'en étudiant l'*hallucination*. Le cas pathologique éclaire le fait normal.

La sensation est donc bien un événement subjectif. Mais elle est une *hallucination vraie ;* par l'illusion, elle nous conduit à la vérité, et les fantômes du dedans nous révèlent les choses du dehors.

La conscience se compose de ces images. Il n'y a ni facultés mentales, ni *moi* pour les produire. Notre moi n'est qu'un polypier d'images. Les images ne sont pourtant pas simples ; elles se composent d'éléments ; de plus, les unes correspondent à des objets sensibles actuellement présents, d'autres sont des souvenirs, d'autres enfin, des idées.

Le rôle du psychologue est de découvrir les éléments des représentations, la loi d'assemblage de ces éléments et les phénomènes physiologiques qui les soutiennent. En d'autres termes, la psychologie de Taine est un atomisme mental.

Ses méthodes : l'observation interne, portant exclusivement sur des faits, des événements et complétée par l'analyse des signes, les monographies, les enquêtes, les données de la philologie, des arts, de l'histoire des hommes et des idées, enfin par la physiologie.

Sous la pression de l'image sensible, nous émettons un ensemble de signes qui s'y associent, en même temps que cette image se résume en quelques caractères qui la fixent. Ainsi, de la vue de cent arbres surnagent quelques caractères communs à ces cent images : élan du tronc, épanouis-

sement des feuilles. Ainsi se forme le concept, et avec lui, le mot qui nous le fait retenir. Le mot est le reste desséché d'impressions vivantes. Les idées générales viennent donc des sens et ne sont que des tendances à nommer les choses. Aux images individuelles se substituent des *caractères essentiels*, et ce système de *substitution*, qui crée le langage courant, se continue dans la formation du langage scientifique.

Il s'établit, dans la vie normale, un équilibre entre les images. Mais l'hallucination, le rêve, les idées fixes nous apprennent qu'à part soi, chaque image tend à s'imposer, à envahir notre conscience. C'est ce qui explique que toute image s'efforce de renaître. Si toutes les images ne renaissent pas également, la cause en est que certaines d'entre elles jouissent d'une prédominance provenant du degré d'attention avec lequel elles ont su s'imposer, de leur fréquence, de leur répétition, de leurs associations.

Taine considère, disions-nous, la sensation comme la synthèse d'un grand nombre d'éléments inaperçus dont elle est la somme : des combinaisons latentes de ces éléments, nous ne constatons que les résultats. Il invoque à ce propos les travaux de Helmholtz sur la fusion des éléments inaperçus dans les sensations acoustiques. En cela, Taine reconnaît et l'inconscient et la synthèse, mais sans voir la différence entre la synthèse chimique et la synthèse mentale. De plus, la notion d'éléments inaperçus et de combinaisons inconscientes entre ces éléments lui permet d'accentuer son atomisme psychologique, d'exclure l'activité spirituelle propre au sujet. C'est ainsi qu'il explique la *qualité* des sensations par des combinaisons purement intensives (grandeur, ordre, nombre, durée) entre les éléments qui composent ces sensations. Chacun des éléments à son tour

serait déterminé physiologiquement dans ses rapports avec le monde extérieur.

De là, il reconnaît la nécessité, pour le psychologue, d'étudier le système nerveux. Mais les pages qu'il consacre à cette étude dans l'*Intelligence* sont très défectueuses. Il parle de ces questions en journaliste, il introduit dans un problème d'ordre strictement scientifique des comparaisons littéraires qui n'y sont pas de mise, il est prolixe, et de plus il affecte un ton dogmatique qui nous semble d'autant moins à sa place aujourd'hui, que les notions qu'il expose sont tout à fait périmées et que son système de localisations ne se base sur rien de précis.

Au surplus, il est assez difficile de comprendre le rôle exact que Taine assigne au cerveau, lorsque d'une part il admet la théorie paralléliste, selon laquelle une série donnée d'événements mentaux et une série parallèle d'événements physiologiques se correspondent terme à terme, et que d'autre part, de ces deux faces d'une seule et même réalité, il soutient que c'est la face consciente qui seule est la vraie, que la conscience atteint le fait véritable et que seul l'événement mental existe. Que devient alors le fait physiologique ?

L'explication de la connaissance objective ne s'élève pas au-dessus de la philosophie de Stuart Mill, qui est longuement cité et commenté : une philosophie qui vient à point pour dénouer l'énigme du simulacre qu'est la sensation et pour corriger ce qu'il a d'hallucinatoire et d'imaginaire, au moyen d'un jeu — plus imaginaire encore — d'associations ! Ces hypothèses sont développées dans des phrases tortueuses et vides, et l'on attend en vain que l'auteur donne une interprétation de la mémoire et du sentiment d'activité personnelle.

III

Nous pensons que si le livre de l'*Intelligence* a eu son temps et peut sans inconvénient rejoindre dans l'oubli les théories des facultés et des idées innées qu'il prétendait remplacer, la *psychologie concrète* de Taine restera, parce qu'ici ce n'est pas le savant improvisé et verbeux qui parle, mais l'artiste : et Taine était un artiste avant tout.

Sa psychologie concrète consiste à reconstituer un caractère individuel ou une époque. Pour y arriver, Taine se compose une méthode faite de deux idées biologiques, l'idée de *type* et l'idée de *coordination des organes*. La première est due à Geoffroy Saint-Hilaire, la seconde à Cuvier.

Le *type :* parmi de nombreux caractères variables, il en est certains qui prédominent ; ils semblent plus durables ; les autres caractères gravitent autour d'eux. Grâce aux caractères dominants, il est possible de déterminer des espèces, de les définir, de les rattacher les unes aux autres. On parvient en effet à suivre les transformations d'un même type d'organe à travers ses variations, et à retrouver le lien de ces variations entre elles : ainsi les pattes antérieures du vertébré, les ailes de l'oiseau, certaines nageoires du poisson sont les variations d'un même organe-type.

La *coordination des organes :* il existe entre les différentes parties d'un organisme une harmonie, une finalité qui font qu'elles collaborent au même but : notion vitaliste connue que nous reverrons chez Paulhan. Il y a coordination entre les organes. Un caractère permet de retrouver les autres. Quand on tient un caractère essentiel, on peut recomposer l'ensemble dont il fait partie intégrante [1].

[1] Taine a exposé ces idées dans la *Préface* des *Essais* et dans son *Discours de réception à l'Académie française*.

S'agit-il de comprendre un écrivain ? Il faut classer les caractères qui s'observent dans son œuvre, en dégager les caractères dominants et les résumer en une formule qui montre leur dépendance mutuelle.

Veut-on procéder de même pour une époque de l'histoire ? Il importe de dresser d'abord des monographies. On cherchera par exemple à retracer la journée typique d'un artisan, d'un guerrier, d'un législateur de l'époque à étudier. On notera leurs rapports, leurs influences réciproques. Au delà des événements et des institutions, on ira aux *individus*. Car l'histoire, elle aussi, est de la psychologie concrète, et rien n'existe de réel que l'individu.

L'histoire est un problème de psychologie. « Je donnerais, « écrit Taine (Introduction à la *Littérature anglaise*) cin- « quante volumes de chartes et cent volumes de pièces « diplomatiques pour les mémoires de Cellini, pour les « lettres de saint Paul, pour les propos de table de Luther « ou les comédies d'Aristophane. » Et ailleurs : « Le véri- « table objet de l'histoire est l'âme. » (*Essai sur Tite-Live*, p. 359.) Il faut rendre vivant le passé. Il y a chez les peuples des *types essentiels*, des *dépendances mutuelles* entre les caractères des individus qui les composent, et un concours de *dispositions morales*. Ces éléments constituent la *race*. Placez les peuples dans le *milieu* où ils vivent, c'est-à-dire dans les circonstances physiques et sociales qui les entourent, et étudiez leur manière propre de réagir, le *moment* : vous aurez fait revivre le passé.

Taine réussit particulièrement ses reconstitutions de psychologie concrète quand il s'agit d'une *personnalité* ou même d'une *figure fictive*, dès qu'il l'admire et que l'enthousiasme l'inspire. Ses *Essais* sur Racine, sur Balzac, et surtout les pages écrites en 1868 sur l'*Iphigénie* de Gœthe,

l'œuvre poétique qu'il aimait par dessus tout, sont des modèles du genre. Maint passage de la *Correspondance* nous fait voir avec quel art il traçait le portrait des gens qu'il voyait, et dans cet art, que Taine admirait chez Michelet, il était, lui aussi, un maître.

IV

De ses écrits théoriques, le plus remarquable est sans conteste la *Philosophie de l'art.* Ce livre est de beaucoup supérieur à l'*Intelligence.* On oublie, en le lisant, le système psychologique de Taine, que semblent presque contredire ces leçons d'une pensée claire, d'un ton calme et d'un langage simple. Elles appartiennent au même courant d'idées que sa *psychologie concrète.*

L'œuvre d'art, suivant Taine, n'est pas une copie. L'artiste dégage en chaque chose le caractère dominant ; les autres en dérivent, suivant la théorie du *type* et de la *coordination des organes.* Or ce qui dans la nature est caractère *dominant,* l'art prend tâche de le rendre *dominateur :* l'artiste, dans ses ébauches, souligne ce caractère, dont il a l'intuition, comme il l'a des rapports qui en dérivent.

Plus une œuvre traduit les caractères profonds, ceux que la mode atteint le moins, plus elle est durable. Certaines œuvres rendent le caractère d'une période de quelques années (c'est le cas de l'*Antony* dé Dumas), d'autres, celui d'une époque (telles tragédies qui ne s'entendent pas en dehors du XVIIe siècle), d'autres enfin sont pleinement humaines.

Outre la stabilité, l'œuvre d'art doit avoir un caractère bienfaisant, éveiller la grandeur morale.

Enfin, il faut qu'elle soit belle par le style, que les effets en soient convergents, qu'il n'y ait pas de phrase, de mot, de son qui n'ait sa portée. Aux grandes époques, il y a harmonie entre le caractère, le style et l'action de l'œuvre.

Ce sont là des principes que n'aurait pas reniés Jouffroy. Constatons qu'entre esprits artistes il existe, en dépit des théories, trop stériles souvent, une entente intérieure qui se passe de démonstrations et se traduit par une intuition directe de la vie. Harmonie, âme des choses, spiritualité, caractère profond ou dominateur, coordination : autant de notions qui témoignent d'un seul et même sentiment, le sentiment de la vie, de la grâce et de la force, en un mot, de ce qui est esprit multiforme et mouvant.

Si l'on applique à Taine sa propre méthode et que l'on se demande quel est le *caractère dominant* de cet écrivain qui, par certains côtés, se montre paradoxal, partial et souvent injuste, on se rendra compte que la critique, chez lui, est avant tout une réaction d'impatience et de nervosité en face de faits qui lui paraissent manquer d'élégance, et que le caractère dominant de son esprit est l'émotion et la ferveur pour ce qui est vraiment beau et harmonieux. Dans ses *Derniers Essais* (p. 32-33), on peut relever une pensée, ou mieux une explosion de sentiment qui nous révèle Taine dans ce qu'il a de meilleur. Parlant de Paul de Saint-Victor, il souligne cette phrase admirable de l'écrivain romantique sur la décadence romaine : « Les vies illustres s'éteignent « sur tous les points du monde, comme les mille flam- « beaux d'une fête qui finit. » Et Taine de s'écrier : « Le « plus haut accent de la poésie ne dépasse pas cette der- » nière phrase ; *tout homme qui a tenu une plume tressaille* « *en la lisant.* »

§ 2. — Théodule Ribot.

I

Ribot (1839-1916), après avoir suivi à l'Ecole normale les cours de Caro et de Lachelier, devint agrégé de philosophie, puis docteur ès lettres ; il prit résolument parti pour la psychologie scientifique, dont il fut, par la suite, le maître incontesté, suivit les cours de médecins illustres, Cl. Bernard, Dastre, Vulpian, Charcot, travailla dans le laboratoire de Ch. Robin, fonda, en 1876, la *Revue philosophique* qu'il dirigea jusqu'à sa mort, enseigna au Collège de France (depuis 1889) et fit partie de l'Académie des sciences morales et politiques.

Comme homme, Ribot fut d'une tolérance et d'une largeur de vue parfaites ; comme savant, il s'efforça de tenir compte des divers ensembles de faits en évitant tout exclusivisme, de les analyser avec conscience et précision et d'en tirer des lois, qu'il formulait avec réserve et modestie ; comme professeur, sa parole était lucide, son exposé simple et précis, sans aucune recherche d'effet et sans autre préoccupation que de comprendre et de trouver un peu de vérité.

Son œuvre présente une grande unité ; mais, comme il ne négligea rien pour développer en tous sens la psychologie scientifique et qu'il vécut en un temps où cette science se constitua, créa ses méthodes, puis s'affirma dans toute son ampleur, il est naturel que les idées de Ribot réflètent cette évolution, s'amplifient et sur certains points se corrigent par le travail scientifique auquel il se livra. Il est donc

légitime de distinguer des phases successives dans son œuvre. Nous la diviserons en trois périodes.

Dans la première se placent la *Psychologie anglaise contemporaine* (1870) et la *Psychologie allemande contemporaine* (1879), ainsi que la thèse sur l'*Hérédité* (1873), la traduction de *Spencer* et un livre sur *Schopenhauer*. Il est étonnant que Ribot ait exposé les idées d'un métaphysicien aussi décidé que Schopenhauer. Mais ce qu'il aime en lui, c'est la critique du substantialisme, l'importance accordée à l'expérience, une théorie du dynamisme et de l'inconscient, notions que Ribot emploiera avec bonheur dans la psychologie, enfin un don curieux d'observateur, se portant sur les caractères et les passions.

La deuxième période du développement des idées de Ribot comprend les quatre monographies sur les *Maladies de la mémoire* (1881), de la *Volonté* (1884), de la *Personnalité* (1885) et sur l'*Attention* (1888).

La troisième période est presque entièrement consacrée à la psychologie des états affectifs, qui est étudiée à la lumière des notions d'évolution et d'inconscient. Nous y relevons la *Psychologie des sentiments* (1896), l'*Evolution des idées générales* (1897), l'*Imagination créatrice* (1900), la *Logique des sentiments* (1905), les *Passions* (1907), les *Problèmes de psychologie affective* (1910), la *Vie inconsciente et les mouvements* (1914). Tous ces ouvrages font partie de la Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris, F. Alcan).

Ribot, disions-nous, vit se constituer la psychologie scientifique. Il exposa à plusieurs reprises les *méthodes* que la nouvelle science appliquait à l'étude des faits, et les opposa vigoureusement à l'observation interne des éclectiques, longtemps en usage dans les cours et manuels de l'Université.

Mais, avec le développement considérable que prit la psychologie expérimentale, l'horizon s'élargit. La disparition de l'éclectisme modifia l'attitude agressive du début ; l'observation intérieure, que les éclectiques avaient déconsidérée, fut reprise, utilisée avec plus de précision, et regagna une prédominance qui sembla compromise un instant.

Il est curieux, à ce propos, de mesurer la distance entre les manifestes de 1870 et de 1879 d'une part (les *Introductions* aux *Psychologies anglaise et allemande*), et d'autre part, la *méthodologie* intégrale publiée par Ribot dans le livre de 1909, dû à la collaboration de nombreux savants, sur les *Méthodes des sciences* (Paris, F. Alcan).

En 1870, Ribot se plaçait au même point de vue que Taine et Mill. Il s'élevait contre l'emploi exclusif de l'observation interne et surtout contre son emploi abusif ; il la conserve dans le sens de l'*introspection* des Anglais et entend la compléter par d'autres méthodes : l'analyse visant à découvrir les *éléments* de la vie mentale (comme chez Taine et les Anglais), l'étude de l'*évolution de l'esprit*, la *psychologie comparée* et la *psychologie morbide*. Celle-ci prit graduellement une importance primordiale dans l'œuvre de Ribot.

Ces méthodes analytiques se complètent par la *synthèse*, qui désigne la *psychologie concrète*, c'est-à-dire la reconstitution des *types* et des *caractères*, dont Taine nous a donné des exemples remarquables.

A cette époque, Ribot considère le *moi* comme un nom collectif pour désigner la totalité des états de conscience. La psychologie a pour objet les représentations, leurs éléments, les associations de ceux-ci.

Le manifeste de 1879 est plus vigoureux encore contre l'observation interne. Il insiste sur l'emploi de l'*expérimentation* en psychologie et sur les enseignements de la

physiologie, qui donne une explication scientifique de ce que le psychologue ne sait que décrire.

Quand en 1909, Ribot reprit ces questions, les temps avaient changé, le spiritualisme éclectique avait disparu, l'expérimentation n'avait pas donné ce que le psychologue en attendait, les explications physiologiques étaient douteuses et variables, l'observation intérieure, pratiquée avec précision, avait repris une valeur toute nouvelle, enfin les recherches déjà préconisées par Comte, les monographies sur les hommes de génie et l'étude des états affectifs, avaient changé la face de la psychologie.

Aussi le tableau des méthodes que nous trace alors Ribot est-il beaucoup plus riche, moins étriqué que les précédents, mieux adapté à une science qui s'est étendue dans tous les sens.

Il distingue trois groupes de méthodes : méthodes *subjectives*, *objectives* et *expérimentales*.

Premier groupe : les *méthodes subjectives* ont comme fondement l'*introspection*. Ribot en présente la défense. La conscience connaît directement les faits qui la constituent ; l'observation de soi n'est en rien inférieure à l'observation extérieure. Celle-ci, passant par les sens, n'est ni plus sûre ni plus objective que l'observation interne.

Deuxième groupe : les *méthodes objectives*, qui sont ou *directes* ou *indirectes*. Les *méthodes objectives directes* sont *générales*, si elles observent la vie mentale chez les autres hommes, chez les enfants et les animaux, et l'interprètent au moyen de ce que nous observons en nous ; elles sont *individuelles*, dans la méthode des *tests* ou *épreuves* et dans l'*enquête*. La méthode des *tests*, inaugurée aux Etats-Unis, en 1897, porte sur les capacités intellectuelles, sensitives,

motrices de groupes sociaux, tels qu'élèves et ouvriers d'usine : méthode surfaite, d'une rigueur scientifique apparente. L'*enquête*, inaugurée par Galton en 1880, peut être *indirecte* (le questionnaire adressé à un grand nombre de personnes ; on n'a aucun contrôle sur son emploi) ; elle peut être encore *directe* et *orale*, et comme telle, elle est plus restreinte et plus sûre. Ribot, puis Binet et l'Ecole de Paris en ont fait usage.

Les *méthodes objectives indirectes* consistent à consulter mémoires, biographies, faits historiques, mœurs, religions.

Troisième groupe : les *méthodes expérimentales*, qui se divisent en méthodes *psycho-physiologique*, *psycho-physique* et *pathologique*. Les premières, qui étudient les rapports entre l'activité mentale et les transformations organiques, fournissent de grandes ressources à la connaissance des mouvements d'expression, des sensations organiques, de la motilité. Les deuxièmes, inaugurées au laboratoire de Leipzig en 1879 ont, en dépit de leur pesant appareil de chiffres, très peu produit : les conditions dans lesquelles on place le sujet sont artificielles, les faits que l'on mesure sont sans grand intérêt psychologique, enfin le système des moyennes n'est pas de mise, car on jette pêle-mêle des faits très différents, qui ne se rapprochent que par une appréciation toute extérieure. Les dernières, les *méthodes pathologiques*, sont les plus fécondes. Il faut reconnaître que c'est à Ribot que l'on doit leur emploi régulier dans la psychologie. Nous allons voir l'usage qu'il a su en faire. On peut les diviser en *méthode pathologique* proprement dite, qui étudie les maladies mentales afin de mieux connaître par elles le fonctionnement normal de l'esprit, et *hypnotisme*, procédé expérimental.

II

L'*Hérédité psychologique* (1873, 2e Ed. considérablement remaniée en 1882) tend à substituer à la psychologie des éclectiques, qui gravite autour du *moi* et des facultés de l'âme, une psychologie objective, considérant la vie mentale comme un ensemble de faits soumis à la causalité. De plus, les faits conscients, loin de se rattacher à l'âme, relèvent de causes d'ordre biologique.

L'hérédité anéantit la spiritualité de l'âme au profit d'une explication biologique. De plus, elle étend la notion d'*évolution* à la psychologie, qui prétendait s'en passer, avec ses facultés immuables attribuées à une âme d'origine surnaturelle.

Ribot a réuni dans son livre de nombreux exemples d'hérédité pour la mémoire, l'intelligence, l'imagination, les sentiments. Il a tenté de dégager les lois générales de ces phénomènes : loi d'hérédité directe et immédiate, loi de prépondérance de l'un des parents dans la transmission des caractères hérités, loi d'atavisme et loi de correspondance héréditaire périodique (concernant par exemple le cas d'une maladie qui frappe un individu à la même époque de sa vie qu'un de ses ascendants).

L'hérédité s'étend même à des peuples, peut-être à l'humanité, en ce qui concerne les acquisitions d'idées (ce qui tendrait à condamner la théorie des éclectiques sur les idées de raison).

L'on constate en effet que les sentiments et les formes intellectuelles évoluent, des plus simples qui sont aussi les plus stables, aux plus complexes.

III

Avec les études de psycho-pathologie mentale (*Maladies de la Mémoire, de la Volonté, de la Personnalité*), une conception nouvelle apparaît : nous l'appellerons une *psychologie en profondeur*, alors que l'associationnisme n'était qu'une psychologie en surface. La vie mentale est considérée comme formée de couches superposées ; les plus éloignées de la superficie sont les moins conscientes et les plus stables ; la conscience est peu de chose en face de l'inconscient. Les formes conscientes se développent des autres, par la loi d'évolution.

Or, — voici l'originalité de la méthode pathologique chez Ribot, — les maladies mentales nous font connaître la régression, réversion ou perte successive des fonctions, en descendant de l'instable, qui est plus récent, aux formations antérieures et plus stables. La maladie mentale nous fait parcourir l'évolution à l'envers.

On le voit, Ribot essaie de pénétrer dans les régions inconscientes de la vie mentale. A ce moment de son œuvre, il considère l'inconscient comme purement *physiologique*, thèse qu'il atténuera plus tard.

En même temps, il s'élève contre l'intellectualisme. Les associations d'idées sont superficielles. L'essentiel, ce sont les états affectifs. Ils résultent de l'activité, en nous, de nombreuses tendances qui proviennent de l'hérédité et du milieu, et se propagent dans le système nerveux. Les plus fortes d'entre elles constituent notre caractère. Elles provoquent *spontanément* et *involontairement* notre intérêt aux choses du dehors, et constituent l'attention qui, d'abord spontanée, comme elle l'est chez l'animal, ne

devient volontaire que par exercice, sous la pression des nécessités sociales.

A la multiplicité des tendances, l'attention substitue une unité relative. Elle est choix, arrêt de tendances opposées, convergence. Elle se constitue de phénomènes moteurs.

L'ensemble de ces fonctions revient à des *lois biologiques :* besoin de l'organisme qui cherche à se maintenir, perfectionnement de l'individu par des associations plus complexes, tendances inconscientes d'origine organique, dynamisme physiologique.

Telles sont, en peu de mots, les idées directrices communes aux quatre monographies que nous avons groupées dans la deuxième période de la psychologie de Ribot. Nous parlerons brièvement de chacune d'entre elles.

1° *Les maladies de la mémoire.* — Les théories intellectualistes mettent l'accent sur cet aspect de la mémoire qu'on intitule reconnaissance ou localisation, et qui consiste à situer exactement en leur temps les événements du passé. Or, les aspects essentiels de la mémoire sont, pour Ribot, la conservation et la reproduction des souvenirs. Il les rapporte à des propriétés biologiques.

En effet, les cellules qui, sous la pression de telle ou telle circonstance, ont fonctionné de concert, conservent une tendance à reproduire leur association : c'est là un dynamisme latent propre aux centres nerveux. Si les mêmes associations se repètent, elles se stabilisent. Dans tout fait de mémoire comme dans toute perception sensible, de nombreuses cellules entrent en action ensemble, et ce sont les mêmes éléments qui concourent dans une perception sensible et dans le souvenir qui la reproduit.

L'ensemble de la mémoire repose donc sur l'acquisition,

la répétition, l'exercice, et se fonde sur les propriétés du système nerveux. L'étude des amnésies progressives nous renseigne exactement sur l'évolution de la mémoire : elles reproduisent, en sens inverse, les différentes phases du développement qu'a suivi la mémoire en se constituant ; elles abolissent d'abord les souvenirs les plus récents, puis les idées acquises antérieurement, ensuite les sentiments et les affections, et pour finir, les actions habituelles. C'est ce qu'on a appelé la *loi de Ribot*. Elle a été obtenue, on le voit, par une application des méthodes pathologiques à la psychologie. Elle nous apprend que les sentiments sont plus fortement ancrés en nous et nous sont plus personnels que les idées.

L'étude des amnésies partielles et celle des signes en particulier a découvert à Ribot le rôle des *éléments moteurs* dans la vie mentale : encore une idée originale et féconde que nous retrouverons à travers l'œuvre de l'éminent psychologue. L'amnésie des signes est, selon lui, une maladie de la *mémoire motrice* et nous apprend que c'est grâce aux résidus moteurs qui sont conservés par le cerveau, que nous apprenons à parler et à écrire. Les aphasies et les agraphies nous démontrent que l'idée subsiste alors que le mot est atteint, et que les mots disparaissent en quelque sorte par couches successives, comme la mémoire dans les amnésies progressives, ce qui est émotionnel résistant plus longtemps que ce qui est intellectuel.

2° *Les maladies de la volonté* nous révèlent, elles aussi, une évolution successive et par couches superposées, qui conduit la vie mentale des mouvements réflexes, coordonnés héréditairement, qui s'observent dès les premiers jours de l'enfant, aux *désirs*, formes affectives élémentaires, qui deviennent conscients dès qu'ils acquièrent une durée et

une intensité suffisantes. Ce n'est qu'au terme de cette évolution que se développe la volonté, pouvoir d'arrêt et de choix, déterminé par des états inconscients ou physiologiques, subconscients ou automatiques, et conscients. L'ensemble de ces états constitue en chaque instant le *moi*, le *caractère* individuel, donnée ultime pour le psychologue. La cause de nos états n'est donc pas une faculté de l'âme, mais notre manière propre de sentir. Ainsi donc, la volonté a son origine dans le mouvement réflexe et évolue en présentant un ensemble toujours plus complexe de fonctions, avec adaptation à un but.

3° L'examen des *maladies de la personnalité* nous apprend que le moi n'est pas une entité abstraite, mais un ensemble très complexe de mouvements et de fonctions, et que ce qui importe dans la constitution et le maintien du sentiment de personnalité, ce sont, avant tout, les sensations organiques et leur continuité. Les désordres de la personnalité sont sous l'étroite dépendance des désordres des sensations organiques.

Il faut y ajouter la mémoire. La mémoire et les sentiments qui traduisent la continuité de l'activité organique : tels sont les éléments constitutifs de la personnalité. L'idée n'est ici que secondaire.

Néanmoins il faudrait se garder, suivant Ribot, de compter pour rien la conscience et de la considérer comme un épiphénomène. Car les méthodes de la science psychologique montrent clairement que l'état conscient est bel et bien un facteur de la vie mentale, quoiqu'il n'ait rien d'absolu, et que des états inconscients et subconscients collaborent toujours avec lui. C'est ainsi qu'une passion, dont l'élaboration est inconsciente, change de caractère et étend sa sphère d'action en devenant consciente.

4° Les théories spiritualistes et intellectualistes n'ont pas mieux réussi à expliquer l'*attention*. L'on a tort de l'attribuer au pouvoir de l'esprit, soit à la volonté, soit à la prépondérance de certaines idées. L'attention est d'abord spontanée ; comme telle, elle se compose d'éléments moteurs, mis en mouvement par des états affectifs. Cet ensemble de mouvements qui constitue l'attention ne fonctionne que sous la pression d'un sentiment. L'attention volontaire est une forme dérivée ; elle est une fonction d'arrêt qui frappe la majorité des mouvements au profit d'un petit groupe d'entre eux.

Ce qui importe dans l'attention, c'est donc le mécanisme des mouvements, ce sont les appétits et les désirs qui l'actionnent. Au surplus, les éléments affectifs et les mouvements se complètent ; les tendances sont des mouvements ou arrêts de mouvements.

5° A ces quatre monographies, qui datent des années 1881 à 1888, nous ajouterons la *Vie inconsciente et les mouvements* (1914). L'auteur y reprend le rôle des éléments moteurs, souvent étudiés par lui : les résidus des sensations de mouvement forment la partie stable — et inconsciente — de tout état de conscience ; ils assurent la reviviscence des souvenirs. Peu d'éléments moteurs, peu de souvenirs : les organes à motilité développée, comme l'œil et l'oreille, sont doués de souvenirs nombreux, tandis que l'odorat en conserve beaucoup moins. Quant aux idées, c'est grâce à l'élément moteur, le *mot*, qu'elles se retiennent. Les phénomènes affectifs enfin sont doublés d'une mémoire profonde, persistante et indépendante des idées qui s'y associent ; rien d'étonnant à cela, car, en tant que tendances, ils sont, nous l'avons vu, tout pénétrés de motilité, motilité vasculaire, viscérale et musculaire.

IV

C'est un très grand service que Ribot a rendu à la psychologie que de reprendre dans son ensemble le *problème de la vie affective* qui, l'on doit bien l'avouer, n'avait pas fait un pas depuis l'étude approfondie que Spinoza, dans son *Ethique*, avait consacrée aux passions.

La vie affective, selon Ribot, a beaucoup plus de poids dans la mentalité humaine que l'intelligence ; les raisonnements sont peu de chose en comparaison des passions.

L'exposé qu'il entreprend dans la *Psychologie des sentiments* (1896) n'a plus la belle structure des monographies antérieures ; il est touffu, bourré de faits ; toute solution simpliste est évitée ; l'auteur se méfie des théories ; il en abandonne plusieurs, qu'il semblait admettre sans conteste dans ses ouvrages précédents : les lois d'association des empiristes anglais, l'hypothèse de la transmission héréditaire des caractères acquis, enfin l'emploi des méthodes expérimentales en psychologie. Sur ce dernier point, il a plus de confiance dans une observation attentive que dans des expériences factices.

Les états affectifs sont, dans la vie mentale, *primordiaux*, et même quand le raisonnement et les idées prennent un grand développement, la vie affective conserve son indépendance et ses lois.

Que sont en eux-mêmes ces états affectifs ? Des tendances, des besoins, des désirs, liés à des mouvements organiques et à d'innombrables modifications des organes internes ; par conséquent ils ont un caractère *moteur*.

Ils sont intimement liés aux réactions organiques ; la conscience que nous en avons est postérieure aux combinaisons de leurs éléments. En cela, Ribot adopte ce qu'il y a

de commun aux théories de Lange et de James sur la genèse des émotions.

Ce qui se conserve en nous, ce n'est pas un système d'idées, ce sont des synergies de mouvements. Par conséquent, les états affectifs étant intimement liés à ceux-ci, les impressions extérieures les réveillent sans passer par l'intermédiaire des associations d'idées. L'idée ne vient qu'après. Il existe une *mémoire purement affective*.

Les états affectifs qui se maintiennent en nous évoluent, mais sans perdre leur nature motrice et émotive. Les sentiments supérieurs ne sont pas, sous ce rapport, d'une autre nature que les émotions. Supprimez, par exemple, du sentiment de justice ce qui nous saisit et nous remue, c'est-à-dire les éléments organiques et moteurs avec leur retentissement émotif, vous ne conservez que l'idée abstraite de justice ; le sentiment s'est évanoui.

Comme la mémoire, la volonté et la personnalité, les sentiments eux aussi s'accroissent et se développent par couches superposées, depuis les tendances organiques auxquelles ils doivent leur origine jusqu'aux idées qui s'associent avec eux. Il y a, dans la vie affective, pluralité de tendances. Le problème ainsi posé, l'action des états affectifs est inconsciente.

Nous avons essayé de dégager d'abord les principes généraux qui se retrouvent dans tous les traités de la dernière période de l'œuvre de Ribot. Il nous reste, pour terminer, à résumer leur application à quelques questions essentielles qu'ils impliquent.

1° Partout, dans les états affectifs, on rencontre l'*élément moteur*. Les phénomènes fondamentaux dont ils se composent, appétits, réactions organiques, sont moteurs. L'élément moteur est de prime importance dans l'ensemble

de la vie mentale, et Ribot, après l'avoir dégagé de l'analyse de l'attention, de la mémoire, des sentiments, le retrouve et dans l'imagination (car comment former une image sans les éléments moteurs, nécessaires et à la perception sensible et à la reviviscence du souvenir ?) et dans les idées générales qui ne reviendraient pas à la pensée sans rappel de mouvements.

2° Les sentiments sortent donc des réactions organiques. Ils commencent par des *tendances* ou *instincts primitifs*. Ribot a tenté de déterminer leur ordre chronologique chez l'enfant : c'est d'abord la peur, première manifestation de la défense de l'organisme, puis la colère qui en est la forme positive, ensuite les émotions tendres, la sympathie ; l'instinct du jeu, des aventures, du hasard ; enfin l'activité esthétique.

3° L'*évolution des états affectifs* va, suivant la conception spencérienne, du simple au composé, avec organisation graduellement plus riche. L'activité esthétique apparaît quand la vie a un superflu à dépenser : chez les animaux, elle se traduit en mouvements, dans l'art humain, en combinaisons d'images. Entre les mouvements et la création d'art, la danse mimée forme la transition.

4° Le système des *associations* ne s'explique pas par les idées. L'état affectif y est décisif. On le remarque dans des expressions telles que « couleurs chaudes, reproches amers, sonorités adoucies », où l'association est directement inspirée par le sentiment. Ce n'est donc pas par des lois intellectuelles que les associations se forment, mais par une atmosphère émotive qui unit les termes en une même impression.

5° *Les sentiments ont leur logique*, plus naturelle et autre que la logique abstraite. On l'apprend par le *jugement de*

valeur : au lieu de viser le vrai, il arrange ses arguments à l'effet d'imposer à autrui le sentiment qu'il traduit ; il vise la justification, la consolation, la persuasion ; il plaide. Ce jugement s'appuie sur le *désir* et sur la *croyance*, qui tous deux échappent à la raison.

6° Cette logique spéciale éclate dans les *Passions*. Celles-ci sont des états affectifs stables, systématisant diverses tendances, et renforcés de mémoire affective et d'imagination vive. Les passions se préparent *subconsciemment ;* durables, elles finissent soit par l'usure, soit par des transformations, soit encore par un aboutissement tragique ; elles portent la marque de ceux qui les éprouvent, n'ont rien de la logique abstraite d'un raisonnement superficiel et expriment l'individu tout entier. Aussi, chez la plupart des hommes, elles sont médiocres.

7° Toutes les dispositions affectives agissent sur l'*imagination créatrice :* pas d'invention sans que l'esprit se sente attiré, passe par des alternances de joie et de désespoir. La marque personnelle et émotionnelle est un des facteurs de la création de pensée.

L'autre facteur, c'est *l'activité inconsciente*. Dans l'Appendice de son livre sur l'*Imagination créatrice*, Ribot, consacrant une étude spéciale à ce problème, distingue l'*inconscient statique* et l'*inconscient dynamique*, et attribue à ce dernier un travail actif dans la recherche des problèmes qui préoccupent la pensée. Les explications que l'on donne de l'inconscient lui paraissent insuffisantes : il abandonne son ancienne hypothèse physiologique, sans se rallier à l'explication psychologique qui considère l'inconscient comme une dégradation du conscient, comme de la conscience stabilisée : car, dans ce cas, comment en expliquer la nature émotive et créatrice ?

De plus, l'inconscient est décisif dans les associations d'idées, qui ne se font pas schématiquement, mais d'une manière vivante. Ce qui détermine l'appel d'une représentation à la conscience, c'est un travail latent, ce sont les dispositions du moment. Cinquante, cent associations sont également possibles au point de vue logique. Il en sort une : pourquoi celle-là ? Aucune loi abstraite ne l'explique.

Il y a là une intervention brusque de l'inconscient dynamique, et on retrouve la même manière irruptive dans ce travail d'imagination qui se fait par raisonnement abrégé, et qu'on appelle *intuition* ou *divination*.

8° L'*idéation* n'est pas purement abstraite ; *elle ne va pas sans l'image*, et avec celle-ci intervient le système de *substitutions*, qui de l'image concrète passe au concept en s'aidant du mot.

Ici encore, travail inconscient que les expériences sur les formes d'imagination permettent de dégager. S'attachant au schéma classique que Charcot avait esquissé à ce propos, Ribot, après des recherches nouvelles, propose de corriger ce schéma en désignant comme types fondamentaux d'imagination le type *concret*, le type *visuel-typographique* et le type *auditif*, et en cherchant leurs variations et les types mixtes qui complètent cette classification.

9° En résumé, la *structure mentale* lui paraît être la suivante : quand commence la vie *consciente*, la vie *psychique* existe déjà. C'est l'*inconscient*, qui se compose de *tendances* dues aux réactions organiques, de groupes de *mouvements* régis par une finalité interne, et d'*arrêts* de mouvements.

L'inconscient primordial embrasse une pluralité de ten-

dances. Celles-ci provoquent, dans la conscience, des *états affectifs* qui déterminent le choix des impressions sensibles et la réaction propre à l'individu. Par le développement intellectuel, les états affectifs, sans perdre de leur influence, se combinent avec l'intelligence, qui est choix, synthèse et abstraction, résume en *images* les impressions choisies et substitue ensuite des *signes* aux images.

Le raisonnement, dominé par le sentiment, obéit a la *valeur ;* s'il reste au service de l'émotion, il synthétise dans un acte d'intuition le dynamisme inconscient, les tendances affectives et l'acquis intellectuel ; s'il s'oriente vers la recherche scientifique, il se présente comme un système d'abstractions et de substitutions dites rapports rationnels.

Outre ces considérations théoriques, dans lesquelles nous avons tenté de résumer brièvement l'œuvre de Ribot, riche en observations et en faits, nous nous contenterons, en terminant cet exposé, de signaler les tentatives que fit l'illustre psychologue pour constituer une *psychologie concrète,* en classant les *caractères :* tentatives renouvelées à diverses reprises et que l'on trouvera, entre autres, dans la *Psychologie des sentiments* et l'*Imagination créatrice.*

---

§ 3. — L'École de Paris.

Sous l'impulsion de Ribot, la psychologie expérimentale française prit une attitude qui la distingua nettement de ce que fut, sous l'influence allemande, la psychologie expérimentale dans plusieurs autres pays. L'on peut, sans être taxé de partialité, dire que c'est la psychologie expérimentale française qui a donné les résultats les plus féconds.

Comment les définir ? Ce qui intéresse l'école de Paris, c'est l'activité mentale telle qu'elle se présente de manière concrète, ce sont ses aspects pris dans leur ensemble, ce sont les variations de ces aspects les uns en fonction des autres : la vie et les transformations des images, les rapports de l'émotion aux rythmes organiques, le développement de l'intelligence, les limites de l'automatisme et de la conscience, le subconscient, les états affectifs, les rêves. Or, ces formes complexes d'activité ne sauraient s'étudier en éliminant l'élément personnel, en prenant des moyennes et en formulant des lois imitées de la physique.

Appliquer à la vie de l'esprit la mesure et le nombre cardinal, la réduire à des quantités, comme les objets extérieurs, ne pas tenir compte de l'essentiel, c'est-à-dire de la réaction propre au sujet, avec sa manière de penser et de sentir, c'est ce qu'ont tenté les expérimentateurs allemands, tandis que les empiristes anglais en méconnaissaient au même degré le caractère en la décomposant en éléments et en formulant les prétendues lois d'association de ces éléments : lois de type mécanique, impersonnelles aussi.

Ces hypothèses excluent de la psychologie ce qui est *proprement psychologique*. Le grand mérite de la psychologie scientifique en France a été de viser précisément à connaître les processus et les fonctions de la vie mentale, sans vouloir les décomposer en atomes dépouillés de toute subjectivité.

Aussi, le système des moyennes ne convient-il ici que dans des limites restreintes, comme indications. Le psychologue n'a pas le droit d'additionner les résultats obtenus sur des sujets différents : car à une même question chacun répond avec ses réactions originales, ses attitudes propres et irréductibles.

L'expérimentation portera donc sur les rapports entre des ensembles de faits et de fonctions, et comme elle vise à connaître l'individu et ce qu'il éprouve, elle ressemblera plutôt à une clinique médicale qu'à une mensuration mécanique ; quant aux lois, elles ne seront pas des lois physiques, comme l'entendaient les psycho-physiciens, mais des lois d'ordre, tenant compte de fonctions variant en réciprocité l'une de l'autre, de séries et de groupes de faits, et non de relations exprimables en quantités cardinales.

Aussi les méthodes préconisées par l'Ecole de Paris seront la *méthode d'observation*, soit interne, soit extérieure, qui saisit sur le vif un état d'âme ou son expression ; la *méthode pathologique*, dont Ribot nous a enseigné l'emploi ; la *méthode expérimentale qualitative*, c'est-à-dire l'expérimentation appliquée à des ensembles de faits concrets ; les *enquêtes personnelles ;* enfin l'*hypnotisme*, qui permet d'isoler et d'étudier à part certaines activités qui, normalement subconscientes, sont confondues dans la trame synthétique de la conscience.

Il faudrait un ouvrage spécial pour exposer dans toute leur ampleur l'emploi de ces méthodes, faire le bilan du travail expérimental exécuté en France depuis une quarantaine d'années et en fixer les résultats acquis. Nous avons terminé ce travail, qui sera publié à part et où nous faisons place à tous ceux qui, dans l'observation, l'expérimentation ou la psychologie pathologique, ont continué l'œuvre de Ribot, MM. Dumas, Delacroix, Piéron, Bourdon, Foucault, etc. Dans le présent livre, nous nous contenterons d'envisager l'œuvre de trois psychologues qui nous paraissent, à différents points de vue, représenter l'Ecole de Paris : A. Binet, Pierre Janet et Paulhan.

I

Alfred Binet (1857-1911)[1], après s'être engagé dans les voies de l'associationnisme anglais, fut ramené par ses travaux sur les *Altérations de la personnalité* à des idées moins factices, et signala les défauts de la théorie de Stuart Mill. Ce qui définit une personnalité psychologique, ce ne sont pas les lois impersonnelles de l'association, mais la *mémoire* et le *caractère*, que ces lois sont impuissantes à expliquer. La suggestion hypnotique et l'étude des dissociations de la personnalité éclairent ce problème d'une lumière nouvelle. Les lois d'association ne sauraient nous faire comprendre pourquoi et comment des souvenirs, conservés dans la mémoire du sujet, ne se ravivent pas à l'appel des sensations qui leur sont normalement associées, tandis que ces mêmes souvenirs reparaissent par la reconstitution artificielle et expérimentale d'un stade antérieur de la personnalité. C'est que les idées, sentiments, perceptions et souvenirs se répartissent en synthèses autonomes ; sommes-nous dans une synthèse donnée, nous avons peine à réveiller une idée appartenant à une autre synthèse. Chacune de ces synthèses compose une forme de *caractère ;*

[1] Binet dirigea le laboratoire de psychologie expérimentale de la Sorbonne et établit dans l'école primaire de la rue Grange-aux-Belles un laboratoire de pédagogie normale. Il fonda l'*Année psychologique* (en 1895). Parmi ses nombreux ouvrages, nous citerons le *Magnétisme animal* (1886, en collaboration avec Féré), les *Altérations de la personnalité* (1892), l'*Introduction à la psychologie expérimentale* (1894, avec Courtier, V. Henri et Philippe), la *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs* (1894), la *Fatigue intellectuelle* (1898, avec V. Henri), la *Suggestibilité* (1900), l'*Etude expérimentale de l'intelligence* (1903), l'*Ame et le Corps* (1905), les *Révélations de l'écriture* (1906) et des articles nombreux et importants dans plusieurs publications, notamment dans l'*Année psychologique.*

le caractère propre à chaque synthèse se combine avec la mémoire.

Amené par les altérations de la personnalité à étudier les actes automatiques, à l'état pathologique et à l'état normal, Binet arrive à des résultats qui ne sont pas sans analogie avec ceux qu'obtiendra Pierre Janet : tous deux procèdent de l'enseignement de Charcot et se fondent sur l'observation des hystériques. Selon Binet, des éléments qui, normalement, aident à constituer notre moi, peuvent s'en séparer et continuer à vivre de leur côté, accompagnés d'une certaine conscience ; dans des conditions exceptionnelles (pathologiques ou expérimentales), ces éléments s'organisent en personnalités secondaires (*Altérations*, p. 316).

C'en est donc fait de l'associationnisme. D'accord avec les idées de Paulhan, dont le livre sur l'*Activité mentale* avait paru en 1889, et avec Pierre Janet, qui, la même année, publiait l'*Automatisme psychologique*, Binet, en 1892, se rallie à l'idée de synthèse mentale : l'unité de notre vie psychique doit être cherchée dans la coordination des événements multiples et variés qui la composent intérieurement.

Ces considérations conduisirent Binet et ses collaborateurs à opposer aux systèmes factices des empiristes anglais et des expérimentateurs allemands un ensemble de méthodes qui permettent d'étudier les fonctions mentales proprement dites : jugement, raisonnement, imagination, mémoire, sentiment. Elles font l'objet de l'*Introduction à la psychologie expérimentale*. On y trouve pour la première fois une méthodologie complète pour l'étude expérimentale de la mémoire. Dans la suite, Binet a de plus en plus accentué les différences entre l'école de Leipzig et

celle de Paris. Il s'agit, pour celle-ci, d'user de procédés expérimentaux pour déterminer chez les sujets observés l'état de la sensibilité, de la mémoire, de l'imagination, de l'attention, des sentiments, de la volonté. Ce sont les processus les plus compliqués qui différencient les individus et qu'il est intéressant pour le psychologue d'étudier (*Année psychol.*, VI, p. 583).

Il commença ce genre de recherches en s'attachant aux calculateurs prodiges, que lui signala Charcot, et, sur une suggestion de Taine, aux joueurs d'échecs. Il passa de là à une série d'enquêtes sur la manière de travailler des auteurs célèbres ; il fit, dans son laboratoire, de nombreuses recherches sur les effets du travail intellectuel en rapport avec la circulation, la respiration, la force musculaire, les échanges nutritifs (*Année psychol.*, II et *Fatigue intellectuelle*), puis sur les émotions et le système nerveux.

Poursuivant ses recherches sur « la psychologie expérimentale des fonctions supérieures de l'esprit », il aborda la *suggestibilité* prise en dehors de l'hypnotisme.

Mais l'œuvre sans contredit la plus intéressante de Binet est l'*Etude expérimentale de l'intelligence.* Il y revient avec insistance sur la complexité de la vie mentale et la nécessité d'étudier ce qui est personnel à chaque individu, si l'on veut comprendre les fonctions supérieures de l'esprit. Il critique, chez Taine, la théorie de la *faculté maîtresse* (c'est-à-dire du *caractère dominant* appliqué à la psychologie), théorie qui ne tient pas compte de la complexité psychique. Il s'attaque aussi, avec beaucoup de force, à la doctrine de l'*imagerie mentale*, popularisée par Taine et par Charcot, en montrant, dans un grand nombre d'observations recueillies avec attention, pendant trois ans, chez ses deux fillettes, qu'il y a *pensée sans images* et que la

théorie du polypier d'images, chère à Taine, ne répond pas à la réalité. « Beaucoup de phrases, quoique comprises, « ne produisent aucune image appréciable ; d'autres « donnent lieu à des images incomplètes, fragmentaires, « qui illustrent une des parties de la phrase seulement, « par exemple un nom d'objet familier ; aucune n'a fait » jaillir une image assez complète pour comprendre le sens « de la phrase entière. C'est peut-être une des expériences « qui démontrent le mieux le contraste entre la richesse « de la pensée et la pauvreté de l'imagerie. » (*Intell.*, p. 89.) La pensée est donc un acte inconscient de l'esprit, une force directrice et organisatrice, plus riche que l'image.

Du reste, pour réaliser en images le sens des mots, il faudrait un temps qu'en écoutant parler ou en lisant couramment, nous n'avons pas. Nous comprenons le sens des idées sans passer par les images. Quand il y a des images, celles-ci restent vagues. Quant aux images composites inventées par Huxley pour expliquer la formation des concepts, Binet les conteste absolument ; il n'en a jamais rencontré une seule dans ses expériences. Lorsque dans l'idéation relâchée il y a image, ce sont des suites d'images diverses qui se succèdent et se transforment.

Résultat considérable, acquis à la science psychologique ! Il a été admis et corroboré par la suite et témoigne de l'intérêt et de la fécondité des méthodes expérimentales préconisées par l'Ecole de Paris.

Un autre procédé employé par Binet pour explorer le travail intellectuel a donné des résultats également excellents : c'est le procédé qui consiste à soumettre à plusieurs personnes le même objet à décrire. En analysant les descriptions ainsi obtenues, Binet a réparti les réponses sui-

vant des *types* que ces réponses l'ont conduit à reconnaître : le type descripteur, le type observateur, le type érudit et un type qui, s'il s'agit de décrire un objet, sera le type imaginatif et poétique, et, par rapport à la description d'un tableau, offrant un ensemble, le type émotionnel.

En somme, l'œuvre de Binet vaut surtout par le grand nombre de détails intéressants recueillis au cours de ses recherches expérimentales, par la patience et la conscience qui président à celles-ci et par les résultats auxquels elles donnent lieu sur certains points déterminés de l'analyse de l'esprit, sur la question de l'image mentale par exemple.

Quand il prétend s'élever à des conceptions générales, comme dans *L'Ame et le Corps*, Binet reste confus ; il manque d'éducation philosophique et d'esprit critique. Ce qu'est l'activité mentale, il ne parvient pas à le préciser. Il reprend le problème jusqu'en ses derniers articles, acceptant des suggestions étrangères sans parvenir à dégager sa pensée. Après avoir combiné un sensualisme de forme idéologique avec la thèse de Bergson, suivant laquelle nous percevons les objets comme ils sont et où ils sont, et en avoir conclu que l'esprit appréhende la sensation sans y rien ajouter et que les lois universelles de la matière sont seules à en déterminer le contenu, il passe à un dynamisme psychologique, qui suppose que tout fait mental est une *attitude*, une tendance à agir ; qu'en présence de l'objet, notre activité s'exprime en réactions motrices, et qu'en son absence, elle se traduit par des attitudes, des actes virtuels, qui permettent de différencier les attitudes émotives, accompagnées de sensations organiques fortes, et les attitudes intellectuelles, illustrées surtout d'images objectives.

II

Pierre Janet, tout en systématisant volontiers, met le lecteur en garde contre le dogmatisme et présente les idées qu'il dégage de l'expérience non comme doctrine absolue, mais comme hypothèse directrice. Pour apprécier son œuvre à sa pleine valeur, il faudrait se reporter aux observations qu'il a recueillies, en majeure partie avec le Professeur Raymond.

Son livre, déjà cité, sur l'*Automatisme psychologique* (1889) est presque classique. Depuis, il a publié des travaux considérables sur l'*Etat mental des hystériques* (1894), les *Névroses et idées fixes* (1898), les *Obsessions et la psychasténie* (1903), les *Névroses* (1909), sans compter de nombreux articles, particulièrement dans le *Journal de Psychologie* dont il est un des fondateurs et qui donne une idée d'ensemble des travaux de ses disciples et collaborateurs.

L'intérêt de l'œuvre de Janet est double : le médecin et le psychologue y trouveront d'importantes observations. Il ne nous est pas possible, à propos de Janet pas plus qu'en parlant de Binet, d'entrer dans le détail des expériences. Nous devons nous borner à quelques indications sur les points essentiels de la méthode et sur les résultats qui importent à la psychologie.

Il est aisé de donner une idée de ces résultats, Pierre Janet les ayant formulés à plusieurs reprises en un langage très clair. Ils se présentent, répétons-le, non comme vérités définitives, mais comme hypothèses explicatives, propres « à classer, à coordonner les faits et à orienter les recherches ». (*Revue des Idées*, 15 oct. 1905.)

Les méthodes employées par Pierre Janet sont la méthode pathologique et l'hypnotisme.

Dans l'*Automatisme psychologique*, l'étude des dissociations psychiques chez les hystériques le conduit à définir deux notions directrices des plus importantes pour le psychologue : la synthèse mentale et l'automatisme. Ces deux activités collaborent si étroitement dans la vie normale, qu'il est difficile de savoir ce qui revient à chacune d'elles. Mais l'hystérie fournit des expériences curieuses dans lesquelles l'automatisme apparaît en pleine lumière et la vie psychique se réduit à quelques faits simples. En effet, le champ de la conscience est restreint chez les hystériques et ces malades ne peuvent percevoir que peu de sensations en même temps et ne faire volontairement que peu de mouvements. De là, des phénomènes psychiques qui s'isolent de la synthèse ; il se forme une subconscience indépendante et la personnalité se divise.

L'automatisme le plus complet se manifeste dans la catalepsie : le sujet est absolument immobile, ses yeux sont grands ouverts et fixes. Si l'expérimentateur impose au bras du sujet une position déterminée, il reste dans cette position, sans un tremblement, pendant un temps assez long (généralement de 20 minutes à une heure). Si l'on impose au sujet un geste qui a un sens, si, par exemple, on lui serre le poing, tout le reste du corps prend l'attitude de colère qui correspond à ce geste ; d'autres expériences conduisent même à des suites de mouvements plus complexes, qui constituent une véritable mimique.

Pierre Janet constate tout d'abord ici l'existence d'une forme rudimentaire de la conscience, se réduisant à la seule image présente, à l'exclusion de l'appréciation de la forme, de la dimension, de la distance, et donne raison à Maine de Biran pour sa théorie de l'affection simple.

Ensuite, dans une conscience, une sensation ne provoque

pas, comme le voulait Condillac, une série d'opérations mentales, mais un mouvement.

Enfin, d'accord avec Hamilton, Taine et Paulhan, il admet qu'un acte qui a fait partie auparavant d'un tout vécu (comme le poing serré et la colère), provoque la répétition de l'ensemble dont il faisait partie. C'est ce qu'on a appelé depuis, avec Hoeffding, la *loi de totalisation*, qui régit certaines formes d'association.

De même que la catalepsie permet d'étudier la sensation, on obtiendra, par la suggestion et le somnambulisme des hystériques, des données sur la mémoire. On constatera la corrélation entre les souvenirs et les perceptions sensibles qui leur ont donné naissance, la décomposition de la mémoire dès que la coordination se rompt, enfin, dans le cas de dissociation de la personnalité, la constitution de systèmes indépendants qui se séparent de la synthèse normale. Ces derniers cas s'expliquent par l'affaiblissement de la puissance de synthèse qui laisse échapper un nombre plus ou moins considérable de phénomènes psychologiques.

Par contre, dans l'hystérie, l'automatisme reste intact : s'adresse-t-on à la subconscience, parvient-on à faire réagir le sujet sans que sa conscience normale s'en aperçoive, l'insensibilité et la paralysie disparaissent. La paralysie hystérique laisse intacts les mouvements subconscients et ne s'attaque qu'aux mouvements attentifs, conscients et volontaires. De même pour la sensibilité.

Pierre Janet conclut de là que l'on a tort de considérer jugement et volonté comme des formes compliquées de fonctions inférieures. La volonté diffère de l'automatisme. Elle n'en provient pas. L'automatisme se répète, l'action volontaire implique du nouveau. La volonté se portant sur l'idéation, c'est-à-dire le jugement et le raisonnement,

loin d'être une copie, établit de nouveaux rapports, de nouvelles synthèses. La puissance synthétique se manifeste le plus hautement chez l'homme de génie. L'organisation du génie est à l'opposé de la dissociation et de la prépondérance de l'automatisme que l'on constate dans la folie.

En conséquence, la conscience n'est pas un épiphénomène, mais « une activité de synthèse qui réunit des phéno- « mènes donnés plus ou moins nombreux en un phénomène « nouveau, différent des éléments ». (*Autom.*, 483). Elle constitue une véritable création.

Dire quels éléments la conscience synthétise est chose impossible, car tout fait conscient, aussi simple soit-il, est synthétique. Il y a des synthèses plus ou moins complexes.

L'activité synthétique est complétée par l'automatisme, lequel est utile à l'être vivant, tant qu'il reste soumis à la synthèse.

Ces résultats, fruit de l'interprétation de faits recueillis par les méthodes pathologiques, peuvent être considérés comme acquis. Ils ont été repris et développés par de nombreux psychologues, en France et à l'étranger. Ils gagnent en poids par la clarté qu'ils apportent à l'interprétation des *névroses* et des *idées fixes*, ainsi que l'on peut s'en convaincre en analysant les principaux cas rapportés dans le livre publié sous ce titre.

Après avoir étudié l'hystérie du point de vue du psychologue, Pierre Janet a entrepris la tâche très lourde de dégager d'un ensemble considérable d'observations, réunies par lui sous le nom d'*états psychasténiques* (obsessions, impulsions, manies, agitations, phobies, angoisses), les caractères essentiels qui, par rapport à la vie mentale, permettent de définir ce qu'il y a de commun à ces divers

états. Ces caractères essentiels sont le *sentiment d'incomplétude* et la *perte de la fonction du réel.*

Le sentiment d'incomplétude : tous les psychasténiques sont mécontents, ont le sentiment que leur activité mentale présente des lacunes, et ils redoutent les difficultés de l'action. Ce sentiment provient de la diminution de la synthèse, de la réduction de la complexité mentale, et du souvenir d'une pensée autrefois plus riche et plus aisée.

La perte de la fonction du réel signifie que l'adaptation à la réalité ne se fait pas et que le malade, capable de raisonner et de vivre dans l'imaginaire, ne l'est pas d'agir en s'adaptant aux circonstances.

Une nouvelle notion ressort de ces deux caractères : la *tension psychologique*, qui est en proportion de la richesse du contenu mental et de la puissance de synthèse qu'il suppose. Cette tension s'élève et s'abaisse : son degré d'élévation constitue le *niveau mental.* Le niveau mental s'abaisse jusqu'aux phénomènes psychiques inférieurs, lorsqu'à l'attention et à la volonté se substituent des ruminations, des angoisses et des agitations motrices. Il serait insuffisant de considérer, suivant la théorie dite périphérique des émotions, comme cause unique de ces angoisses, soit des troubles viscéraux (Lange), soit des troubles dans les sécrétions et la motilité (James) ; les oscillations du niveau mental dépendent de phénomènes supérieurs, dus à la synthèse et au degré d'adaptation au réel. La preuve en est dans la *dérivation*, que Pierre Janet a remarquablement analysée : il arrive que la force destinée à l'activité normale de la pensée reste inutilisée et dérive vers ailleurs ; au lieu de produire des synthèses nouvelles, elle produit alors « des agitations énormes, des ruminations durant

« des heures, des angoisses avec troubles respiratoires et « cardiaques qui paraissent très graves ». (*Psychast.*, p. 554.) C'est ce qui se produit quand l'activité supérieure est arrêtée dans son développement par un abaissement du niveau mental.

L'ensemble de ces considérations a conduit Pierre Janet à un essai de hiérarchie des *opérations mentales*. L'opération qui disparaît la première chez tous les obsédés et qui par conséquent est la plus difficile pour eux, est la *fonction du réel*, qui comprend l'action volontaire, la persévérance et le pouvoir de régler volontairement les périodes de sommeil et de veille. L'action volontaire présente le plus de difficulté quand elle est *sociale*, parce que le psychasténique se préoccupe avec exagération des sentiments d'autrui. A l'action sociale se rattache l'*action professionnelle*. L'action sociale est d'autant plus difficile qu'elle exige un effort d'adaptation et implique du nouveau ; elle l'est aussi par la coordination des actes avec l'ensemble de la personnalité.

A la fonction du réel se rattachent l'*attention* et la *croyance au monde extérieur*. Les psychasténiques ne se forment pas une notion précise de ce qui est présent, c'est-à-dire d'un acte complexe que nous embrassons d'un seul état de conscience. Sans doute, même à l'état normal, l'attention, à ce haut degré, se relâche-t-elle souvent. « Nous pensons « sans avoir besoin de choisir à chaque instant entre des « croyances et des négations », mais il est des actes qui exigent une tension psychologique dont les psychasténiques sont incapables.

Le deuxième degré de la hiérarchie mentale comprend l'accomplissement d'actes courants, mais sans la concentration qu'exige l'attention prêtée au réel. Ce sont les actes

multiples que nous accomplissons par habitude, sans nous y appliquer spécialement.

Au troisième degré se placent le raisonnement, la mémoire représentative et l'imagination, qui continuent à fonctionner chez les psychasténiques quand les opérations des deux premiers degrés sont atteintes.

Le quatrième degré est formé des émotions qui se développent sans rapport avec le réel : ce sont des troubles vagues et sans objet, relevant des réactions viscérales et motrices.

Le cinquième et dernier degré est constitué par la coordination des mouvements ; ils sont atteints pour finir et leur désordre se manifeste par des agitations motrices.

La fonction du réel, qui domine toute la hiérarchie psychologique, n'est autre que la synthèse mentale, à laquelle s'ajoute la notion de richesse de sensations et d'idées qu'englobe, à l'état actif, cette synthèse.

A l'exemple de Ribot, Pierre Janet voit la vie mentale *en profondeur ;* il tâche d'en découvrir la structure ; il emploie les mêmes méthodes et procède d'une conception générale analogue à celle de Ribot. Mais il complète l'œuvre de Ribot en ce sens qu'il se rend compte plus exactement du dynamisme de l'esprit et de son activité synthétique. Les notions de synthèse et d'automatisme, de tension et de niveau mental, de volonté consciente et d'opérations subconscientes ont apporté une vive lumière dans la science de l'esprit. Enfin, l'essai de hiérarchie des fonctions mentales répond à ce que Cournot attendait de la psychologie.

III

L'œuvre de Paulhan se compose d'une psychologie théorique qu'il a formulée dans les *Phénomènes affectifs* et

dans l'*Activité mentale*[1] et de nombreuses études de psychologie concrète.

Sa psychologie théorique d'abord. — Les méthodes sont celles de Ribot. Comme Ribot, Paulhan reconnaît la valeur et l'indépendance de la psychologie comme science, et tout en admirant la classification de Comte, il la corrige sur ce point. Comme Ribot encore, il combat l'intellectualisme et soumet la théorie de l'association à une très sérieuse critique. Enfin, il accorde à Ribot l'existence d'une vie psychique inconsciente et la rapporte au système nerveux : les processus nerveux, même non accompagnés de conscience, peuvent avoir une portée psychologique.

Qu'est-ce que la vie mentale et comment apparaît la conscience ? Aussi longtemps qu'une fonction organique s'opère librement, nous n'en avons pas conscience. Dès qu'elle est entravée, nous éprouvons une émotion. Tout fait conscient résulte de l'arrêt d'une tendance, tandis que tout fait psychique (non conscient) est une tendance. Si la tendance ne rencontre pas d'obstacle, elle s'accomplit le plus rapidement possible et avec un minimum de conscience. Le fait conscient en général et spécialement les états affectifs sont donc le signe d'un trouble de l'organisme.

Plus exactement, si une tendance est contrariée, c'est qu'elle entre en conflit avec d'autres tendances. Par conséquent le fait conscient que sont les états affectifs nous révèle ce conflit et nous donne à connaître en même temps l'existence de nombreuses tendances, plus ou moins bien unifiées, qui constituent notre vie mentale ; chaque tendance est l'indice de l'action de nombreux processus physiologiques.

[1] On trouvera les œuvres de Paulhan dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, F. Alcan.

Avec Ribot, Paulhan admet une *mémoire affective :* des sentiments qui ne sont plus actuellement les miens, sont parfois évoqués par un objet que je retrouve après l'avoir perdu de vue longtemps. Le souvenir affectif est plus intense que le souvenir intellectuel ; n'étant pas altéré par les circonstances ambiantes et les préoccupations qui troublent le sentiment actuel, il peut s'accroître en intensité et en pureté. Si le sentiment s'exalte par le souvenir, tandis que la mémoire d'une perception est plus faible que la perception même, c'est que la réduction ou simplification opérée par la vie mentale atteint la perception, alors que les sentiments ont une organisation qui échappe à la conscience qui systématise.

En résumé, le fond de notre nature mentale est constitué de tendances, qui deviennent conscientes par le fait qu'elles entrent en conflit l'une avec l'autre.

Reste la question de l'*équilibre* et de l'*harmonie* de ces tendances. La vie mentale en effet est une organisation plus ou moins cohérente. Cela provient des nécessités de la conservation de l'individu et de son adaptation aux conditions de l'existence. Il en résulte que l'activité psychique est empreinte d'une *finalité* interne, qui ordonne les éléments. Cette finalité est en dernier ressort le résultat de l'évolution telle que Spencer l'entendait, et non l'indice d'un plan tracé d'avance.

La *loi d'association systématique* qui domine toute la psychologie est, suivant Paulhan, la suivante : « Tout « fait psychique tend à s'associer et à faire naître les faits « psychiques qui peuvent s'harmoniser avec lui, qui peu« vent concourir avec lui vers une fin commune ou des « fins harmoniques, qui, avec lui, peuvent former un « système. » (*Activ. mentale*, p. 88.)

Association systématique et *finalité immanente* règnent partout dans la psychologie.

Les lois d'association ne doivent donc pas être considérées comme des lois abstraites. Les associations s'organisent à travers de continuels conflits de tendances, et toujours en vue d'un but. Il résulte de là qu'une sélection s'impose constamment à la vie mentale. Elle trouve sa formule dans la loi d'*inhibition systématique*, suivant laquelle tout phénomène psychique tend à entraver les autres phénomènes qui ne peuvent s'unir à lui pour une fin commune.

La *substitution* psychique (comprenant de nombreux cas où un désir, une idée, un acte se substituent à d'autres) s'explique par les deux lois que nous venons de signaler (*Rev. philos.*, 1912).

Pour compléter l'association systématique, il est à remarquer qu'une des formes qu'elle revêt le plus volontiers est celle du *contraste*, dont la sensation nous apprend l'importance ; car nous ne percevons les objets que parce qu'ils tranchent les uns sur les autres ; de même, la croyance ne prend jamais autant de force qu'en s'opposant à une croyance qui la contredit.

Les formes que les empiristes anglais croyaient être essentielles, les associations par contiguité et par ressemblance, ne viennent qu'en sous-ordre.

Le système classique de l'associationnisme a le tort de prétendre reconstruire la vie mentale par des éléments abstraits, sans tenir compte des réactions de l'individu et de la *finalité organique*.

Mais Paulhan se place sur le même terrain que les psychologues qu'il critique, en ce sens que, pour lui, « l'esprit « ne se distingue de ses éléments que parce qu'il est leur

« synthèse » (*Activ.*, 450), et que ce sont bien les *éléments* qui vivent, s'associent, se coordonnent.

Il manque donc à cette doctrine l'explication de l'activité personnelle ; elle n'établit pas non plus ce qui est subjectif et ce qui ne l'est pas ; tout se confond, tendances, éléments physiologiques, idées, finalité. Ce qu'on n'apprend pas plus, c'est le rapport exact entre les tendances, qui sont psychologiques, et l'activité organique, et le rapport entre ce qui est inconscient et ce qui est conscient dans la vie de l'esprit.

Les défauts de la psychologie théorique de Taine ne s'atténuent donc guère dans la doctrine de Paulhan.

Sa psychologie concrète, aboutissement de sa psychologie théorique, cherche d'abord à définir les *caractères* et les *types*. La reconstitution méthodique de caractères individuels, tels que ceux de Darwin (*Activ. mentale*) et de Flaubert (*Caractères*) se fonde sur l'analyse des tendances individuelles et de leurs relations, déterminées par les lois d'association, et sur la finalité biologique.

Les lois psychologiques permettent de classer les caractères : à l'*association systématique* répondent les équilibrés et les unifiés ; la loi d'*inhibition* se marque surtout chez les hommes réfléchis et maîtres d'eux-mêmes ; l'*association par contraste*, avec ses luttes et ses conflits, explique de nombreuses variations dans les caractères. Ensuite, les cas de moindre cohésion font comprendre les caractères impulsifs et les incohérents.

Au lieu d'invoquer les lois synthétiques de la vie mentale, on peut aussi déterminer les caractères selon les *qualités des tendances* qui les composent. Ce système s'appliquera de préférence à l'étude des individus que des classes. Le livre des *Caractères* est sous ce rapport un véritable répertoire. On y trouve (p. 119) un tableau schématique

des principaux groupes de tendances qui se rencontrent chez l'Européen instruit. Reprenant ce tableau, l'auteur l'applique à des individus concrets, hommes illustres aussi bien que gens quelconques, et le tableau devient vivant à mesure qu'il se fixe en personnages.

Des règles nous sont données, dans le même ouvrage, sur le procédé à suivre pour découvrir les tendances et définir les caractères individuels.

Ce ne sont pas seulement ces caractères, mais encore les *types* qui ont préoccupé Paulhan (*Types intellectuels, Esprit logiques et esprits faux, Analystes et esprits synthétiques*). L'intérêt de ces recherches réside dans la souplesse de la méthode et le soin qu'a le psychologue d'éviter de substituer l'abstraction à la multiplicité de la vie.

A partir des *Mensonges du caractère* (1905), Paulhan, appréciant nos tendances pour leur valeur morale, reprend le thème favori de certains grands moralistes classiques et découvre, dans tous nos actes, la simulation, grâce à laquelle seule subsiste la société. Les idées de Paulhan ne se dégagent malheureusement pas du pessimisme et l'on n'y trouve pas la révolte de la conscience contre cette simulation à laquelle nous entraînent nos tendances et les conventions sociales.

Il semble que cette partie de l'œuvre de Paulhan soit inspirée de Nietzsche, très lu en France dans les premières années du xx[e] siècle. Mais il lui manque le souffle lyrique de l'auteur du *Zarathoustra* et l'esprit métaphysique, c'est-à-dire l'esprit de liberté qui inspirait celui-ci. Le grave défaut de la psychologie scientifique apparaît ici, et l'œuvre de Paulhan est, sous ce rapport, symptomatique. On pourrait, en l'exposant, montrer qu'une psychologie qui prétend se passer du sujet, de l'activité propre et du mouve-

ment intérieur de l'esprit, aboutit finalement à la négation de toute vie spirituelle et morale.

Aussi ne devons-nous pas nous étonner de rencontrer, parallèlement au développement de la psychologie comme science, une lignée de penseurs qui ont pris pour tâche de remettre en honneur le spiritualisme et l'idéalisme et de faire voir qu'une « psychologie sans âme » est une monstruosité.

C'est à ces penseurs que sera consacré le prochain chapitre.

Auparavant, il nous reste à dire quelques mots d'un auteur qu'il est difficile de classer, car il s'est attaché surtout à la psychologie collective, et tout en recourant à des notions proches d'une psychologie scientifique, il en a fait un emploi original, par lequel il dépasse le point de vue de cette psychologie et s'apparente aux tendances nouvelles.

---

§ 4. — Gabriel Tarde [1].

Tarde débuta quand la psychologie, se dérobant à la domination de l'éclectisme et réfutant victorieusement par ses découvertes les critiques de Comte et de Cournot, s'affirmait dans toute sa vigueur. Il participa à ce mouve-

[1] 1843-1904. D'une ancienne famille de magistrats et de savants, il fit une carrière juridique jusqu'au moment où il devint chef du bureau de la statistique au ministère de la justice (1894), puis professeur au Collège de France (1900). Parmi ses nombreux ouvrages, nous signalerons comme particulièrement intéressants pour le psychologue les *Lois de l'imitation* (F. Alcan, 1890), la *Logique sociale* (*ib.* 1893), l'*Opposition universelle* (*ib.* 1897), les *Etudes de psychologie sociale* (*ib.* 1898), l'*Opinion et la Foule* (*ib.* 1901 la *Psychologie économique* (*ib.* 1902). Il dirigea depuis 1893 avec le Dr Lacassagne les *Archives d'Anthropologie criminelle* et collabora à de nombreuses revues.

ment et étendit même le domaine de la psychologie, en affirmant que seule elle permet d'expliquer la vie sociale, y compris les phénomènes économiques, qu'en vain l'on voudrait rapporter à des lois de type mécanique. Prétendre interpréter les faits sociaux sans tenir compte de la conscience des individus est une entreprise condamnée à l'insuccès. Il n'y a d'autre réalité sociale que les individus ; un groupe n'est pas une entité placée au-dessus et en dehors des hommes qui la composent, et l'esprit du groupe est formé de certains événements psychologiques qui se passent dans la conscience des individus qui le constituent.

Tarde combat donc et le matérialisme historique et les conceptions sociologistes de Durkheim et de Lévy-Bruhl.

Quels sont les caractères fondamnteaux de la vie psychologique et par conséquent de la vie sociale ? Tarde répond : la *croyance* et le *désir*. Il est impossible d'expliquer le besoin d'aliments, de vêtements, d'abri, sans tenir compte des besoins conscients de l'individu ; impossible encore, sans la sensibilité, de comprendre la portée des besoins supérieurs, art, luxe, vérité, justice ; impossible enfin de savoir en quoi consistent les rapports économiques : un marchand avisé, un industriel habile sont constamment préoccupés de psychologie en songeant à leurs clients ; ils supputent leurs désirs et cherchent les moyens de les capter.

On le sent, Tarde a le sens de la complexité et de la richesse du réel. Comme Cournot, il abonde en exemples originaux ; il les a recueillis en observant les hommes et les choses, ou au cours de ses lectures historiques et scientifiques. Et ce qui le rapproche aussi de Cournot, c'est une certaine aversion pour l'exposé systématique ; on dirait qu'il craint d'appauvrir et de décolorer la realité. Il a l'intuition de la multiplicité vivante.

Au nom de cette réalité, il s'élève contre l'hypothèse de Spencer, qui considère l'évolution comme une série de dissociations partant de l'homogène. Non ! ce n'est pas l'homogène qui est primitif : c'est l'hétérogène, et celui-ci s'affaiblit et se mécanise en passant à l'homogène. L'homogène ne se trouve nulle part, pas même dans le phénomène mécanique : ne constatons-nous pas qu'une même force, l'électricité, circulant dans une substance homogène, un fil de fer, arrive à un degré inouï de complications et reproduit la parole humaine, avec son timbre et son accent, à travers des centaines de lieues ?

Appliquons la thèse de l'hétérogène à la société : nous constaterons que nos objets usuels et nos coutumes quotidiennes ont commencé par être individuels. C'est l'individuel et le varié qui est originaire, dans la société comme dans la nature. Le fond des choses se compose d'une foule tumultueuse d'éléments individuels. « On a trop admiré « la sagesse de la nature, pas assez l'ambition et l'audace « qui éclatent en elle, à la bien regarder ». (*Arch. Anthr. crim.*, XV, nº 87.)

Le sociologue est mieux partagé que l'astronome ou le biologiste. Il voit la vie sociale « par le dedans ». Il aurait tort d'imiter les méthodes des sciences naturelles ; il a mieux à faire, étant à même de trouver les causes des faits qu'il étudie, lesquelles causes sont en nous. Le déterminisme, postulat des sciences physiques, n'est pas exact dans les sciences sociales. Car pour chaque fait il y a plusieurs possibilités. Dans toute vie humaine, que de plans renversés, que de possibles qui n'arrivent pas à éclosion !

Le fait de l'individu est donc l'invention, l'initiative. Ici, tout est œuvre de conscience. Mais ce n'est pas dans une seule conscience que naît l'invention. Elle s'opère d'abord

par *multi-conscience*, quitte, après des conflits, à s'unifier ensuite. Qu'on prenne comme exemple la formation du dogme chrétien, « par l'effort cérébral d'une foule de « fidèles qui, chacun à part en sa petite église isolée, con- « ciliaient comme ils pouvaient leurs divers articles de foi ; « en second lieu, par le triomphe, après d'innombrables « conflits obscurs et quelques luttes retentissantes entre « ces milliers de crédos, par le triomphe et la domination « incontestée de l'un d'entre eux, qui est le symbole « d'Athanase ». (*Log. sociale*, p. 201.)

La vie sociale présente, comme la vie psychologique dans la conception de Ribot, des couches superposées : d'abord une stratification d'anciennes découvertes et d'initiatives de jadis, amoncelée en traditions, en langues, religions, sciences, et en usages ; au-dessus, « quelque « point brillant et multicolore dont la traînée s'appelle « l'histoire », invention et découverte nouvelle, avec passage de ce qui est nouveau à ce qui se tasse : idée de mécanisation et d'organisation, semblable aux explications de l'habitude chez Biran et chez Ravaisson.

L'alternance de l'organisation et de la nouveauté ne va pas sans contradictions et sans incohérences. Aussi est-il erroné de chercher dans l'histoire un développement linéaire, comme le firent Bossuet et Comte.

Les *causes* de l'invention sont à demander d'abord à la psychologie de l'individu génial, à ses croyances et à ses désirs ; elles sont ensuite dans les oppositions logiques, suivies d'accord et de fusion, entre ses idées ; puis, dans les conditions biologiques qui président à la naissance du génie ; enfin dans les relations sociales qui rendent possible son éclosion.

Quant à l'*ordre* des inventions et à leur organisation,

on constate que dans certaines civilisations inférieures, les idées coexistent, contradictoires, sans se heurter ; que dans une phase supérieure, on constate ces contradictions et l'on cherche à les supprimer : des choses nouvelles se substituent alors aux anciennes, ou encore il s'établit des degrés de subordination entre les faits sociaux.

La part de l'individualité et de la conscience ainsi définie, qu'est-ce qui forme à proprement parler la société, le *groupe social ?* C'est l'*imitation*. Un groupe social est « une collection d'êtres en tant qu'ils sont en train de « s'imiter entre eux ou en tant que, sans s'imiter actuelle- « ment, ils se ressemblent et que leurs traits communs « sont des copies anciennes d'un même modèle ». (*Imit.*, p. 73.)

Les actes nouveaux et individuels ne deviennent sociaux qu'à mesure qu'ils se propagent par l'exemple et tombent dans le domaine commun.

Partout où il y a imitation, « même entre l'homme et « les espèces animales domestiquées par lui », il y a société ou commencement de société (*Etudes*, p. 50).

La force du lien social est en raison du nombre et de l'importance des modèles communs, c'est-à-dire des inventions ou initiatives individuelles d'où dérivent, par propagation imitative, le langage, les mœurs, les religions, les manières de travailler du groupe.

L'imitation a son fondement dans la psychologie. Elle est, socialement, un équivalent de ce qu'est la mémoire et l'habitude chez l'individu. Elle est souvent inconsciente. « N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : « telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien « à l'homme social. » (*Imit.*, p. 83.)

En réfléchissant au caractère psychologique de la vie

sociale, Tarde, dans la dernière partie de son œuvre, arrive à distinguer la psychologie proprement individuelle et une autre psychologie qui, tout en ne se produisant que dans la conscience des individus, implique cependant des rapports entre eux : c'est la *psychologie intermentale* ou *intercérébrale*, appelée plus simplement par son promoteur : *inter-psychologie*.

L'*inter-psychologie*, c'est l'étude du *moi* en tant qu'impressionné par un autre moi, « sentant un être sensible, « voulant un être volontaire, percevant un être intelli- « gent, *sympathisant* en somme avec son objet ». (*Psych. écon.*, I, p. 112.) On peut définir la psychologie ordinaire par les « rapports de l'esprit avec l'universalité des êtres « extérieurs », et l'*inter-psychologie*, par les « rapports « mutuels des esprits, leurs influences unilatérales et « réciproques ». (*L'Opinion et la Foule*, Av.-propos, V). Sa méthode est l'*introspection*, méthode d'observation à la fois subjective et objective, la seule qui atteigne son objet qui est toujours, en matière sociale, « quelque chose qui « se passe dans la conscience ou la subconscience de nos « semblables. Et où pouvons-nous mieux étudier cet objet « que dans son miroir qui est en nous-mêmes ? »

L'*inter-psychologie* est plus vaste que la psychologie sociale, car elle étudie certains rapports qui n'ont rien de social, comme le fait d'essayer de deviner, d'après l'expression et les mouvements, ce que ressent ou pense un homme ou un animal. Le rapport social est ce genre de rapport *inter-psychologique* dans lequel un être agit mentalement sur un autre.

L'action inter-mentale, qui se constate par exemple dans la *conversation*, cause universelle et continuelle de transformation sociale, dans l'action de l'individu sur la foule

ou de la foule sur l'individu, est soumise à un ensemble de conditions : conditions *physiques*, telles que les moyens de communication ; conditions *physiologiques*, comme l'âge, qui influe bien plus que la race, sur la capacité de recevoir des influences ; conditions *psychologiques*, volonté, vision imaginative, élan de la passion ; conditions *sociales*, à commencer par le langage, la religion et l'éducation.

En tout cela, la conscience n'est pas un épiphénomène, mais le phénomène le plus efficace de tous.

En se fondant sur la psychologie, la science sociale ne risque-t-elle pas de ne pas trouver de *mesure*, de *quantité*, lesquelles sont indispensables à la connaissance précise des faits ? Tarde ne le pense pas. Il admet, dans la vie mentale, deux identités constantes, qui pénètrent l'hétérogénéité de la vie sensible : ce sont la *croyance* et le *désir*. Les sensations ne sont pas par elles-mêmes susceptibles de *plus* ou de *moins*, car elles ne sont pas des quantités. Elles n'acquièrent une valeur quantitative que parce qu'elles sont pénétrées de croyance et de désir.

Croyance et désir ne changent pas de nature suivant les sensations auxquelles ils s'appliquent. L'acte d'affirmer ou de nier, c'est-à-dire la croyance, est indépendant des variations sensibles. Le désir est une quantité stable à laquelle il est possible de rapporter des appétits et des sentiments divers.

De plus, il est légitime d'additionner croyance ou désir chez plusieurs individus et de les estimer dans des groupes sociaux, à condition que ces deux quantités se portent sur le même objet, la même idée, le même acte. On peut estimer le plus ou moins de désir d'un groupe social par rapport à tel ou tel objet.

Croyance et désir ne s'expliquent pas par des associations

d'idées. Au surplus, ces dernières n'ont pas de sens : l'attraction et la répulsion de deux images ne sauraient se déduire de leur contact ou de leur dissemblance. De plus, l'affirmation et la négation, qui gouvernent nos jugements, relèvent non pas d'associations d'idées, mais de la *croyance*.

Dès lors, la conscience n'est pas un jeu d'images, mais l'action d'une conviction, d'une certitude individuelle. Et, socialement, la valeur des choses ne se détermine pas non plus par des lois indépendantes de la conscience des individus, mais par des pesées internes de désirs et par des croyances. Ce n'est pas la concurrence des acheteurs qui influe sur le prix des choses, mais la concurrence psychologique des *désirs*. La monnaie est, à ce point de vue, la mesure des *quantités* sociales et, par conséquent, des manifestations des croyances et des désirs. (*Log. soc.*, p. 357 et suiv. ; *Psych. économique*, I, p. 77.)

Les variations de la croyance et du désir donnent lieu à des *oppositions* et à des *harmonies* qui ont été étudiées par Tarde dans l'*Opposition universelle* et au chapitre IIe des *Lois sociales*. Il a recherché avec beaucoup de finesse quels sont, dans la psychologie sociale, les caractères de l'opposition et a montré supérieurement que le progrès des sociétés est dû non à la lutte, mais à l'organisation des inventions, et que, dans les groupes comme chez les individus, les contradictions, pour être fécondes, doivent se résoudre en une harmonie supérieure, qui est la vraie cause du progrès. Harmonie est pour lui synonyme de *finalité*, c'est-à-dire de coordination des diverses fonctions d'un système en vue d'une fin. Il n'y a pas, dans la nature et dans la société, une seule fin, il y en a une multitude, et elles s'utilisent réciproquement. L'harmonie des rapports humains se fait par l'accumulation et l'organisation des inventions des

cerveaux de génie, et par une solidarité consciente et volontaire, par persuasion et pénétration.

Cette théorie met l'accent sur l'importance sociale de l'individu, spécialement du novateur ; la puissance de l'imitation continue et propage l'invention ; par les échanges inter-psychologiques, les idées, qui d'abord dirigent des groupements sociaux restreints, se répandent, et il se forme des publics et une opinion. Il règne en tout cela une finalité qui se manifeste en adaptations ou harmonies multiples qui s'interpénètrent, tout en conservant quelque chose de leur impulsion primitive, c'est-à-dire de la génialité du novateur. Les idées nouvelles entrent en conflit entre elles et avec les idées anciennes, mais ces luttes ne sont pas définitives et peuvent se résoudre en harmonies.

Ramenées à ces idées directrices, les œuvres de Tarde, si elles s'éclairent par une unité d'inspiration, perdent beaucoup de la richesse d'exemples et d'analyses dont elles sont remplies. Ses études d'*inter-psychologie* sur le public et la foule, sur l'opinion et la conversation, ses idées si vivantes sur l'art exigeraient un exposé détaillé et de nombreuses citations, qui ne pourraient entrer dans le cadre du présent ouvrage.

Il nous reste à constater que Tarde est peut-être le premier à avoir tenté de formuler une théorie scientifique de la psychologie sociale et étendu ses principes explicatifs aux différents faits de la vie collective : système complet, cohérent sans être dogmatique, intéressant aussi par son essai de synthétiser des notions quantitatives et qualitatives, par l'intermédiaire de données psychologiques.

Exemples, style, manière de présenter les arguments font foi du caractère essentiellement français de l'*inter-psychologie*. On retrouverait aisément ici la tradition clas-

sique du XVIII[e] siècle, de Montesquieu, de Voltaire, corrigée par un sens profond de la complexité sociale et par un ensemble de notions scientifiques apparentées et aux idées des fondateurs d'une psychologie indépendante, et aux conceptions d'un rationalisme élargi, tel que nous l'avons rencontré chez Cournot.

CHAPITRE V

L'IDÉALISME ET LE NÉO-SPIRITUALISME

§ 1. — Alfred Fouillée.

La philosophie d'Alfred Fouillée[1] tente une conciliation entre les notions directrices des doctrines scientifiques, principalement l'évolution, les tendances d'une psychologie dynamiste et la tradition rationaliste issue de Platon. Semblable en cela à V. Cousin, il cherche psychologiquement un fondement à son éclectisme, lequel porte, suivant ses

[1] 1838-1912 ; débuta par de remarquables études sur Platon et sur Socrate, qui lui valurent le prix Bordin et le prix Cousin en 1867 et 1868. Il ne resta que peu de temps Maître de Conférence à l'Ecole normale (1872-1875), et vécut depuis dans le Midi, en dernier lieu à Menton. Il s'occupa de l'éducation de J.-M. Guyau. A son tour Augustin Guyau consacra un livre excellent à la philosophie de Fouillée. — A. Fouillée prit une place importante dans l'opinion philosophique à partir de son livre sur la *Liberté et le Déterminisme* (1872, 8e Ed., 1911). Ce livre fut édité chez F. Alcan, comme la plupart des œuvres de Fouillée. Nous citerons, parmi ses ouvrages les plus célèbres, la 2e Ed. de la *Philosophie de Platon*, en 4 vol. (1888-1889), l'*Avenir de la métaphysique* (1889), l'*Evolution des Idées-forces* (1890), *La Psychologie des Idées-forces* (1893), *Tempérament et caractère* (1895), *Psychologie du peuple français* (1898), *Esquisse psychologique des peuples européens* (1903), *Morale des Idées-forces* (1907), *La Pensée et les Nouvelles Ecoles anti-intellectualistes* (1911), *Esquisse d'une interprétation du Monde* (posthume, 1913).

intentions, non sur la conciliation de théories opposées, mais sur l'accord des idées. Ses ouvrages sur l'*Evolutionnisme des Idées-forces* et sur la *Psychologie des Idées-forces* sont typiques à ce propos. La place prépondérante revient à l'expérience intérieure ; l'interprétation des lois de l'évolution est psychologique : ce qui pousse les êtres à évoluer, ce sont des tendances intérieures. Sa philosophie est un pan-psychisme évolutionniste, qui présuppose une entente entre les sciences et la métaphysique.

Les ouvrages de Fouillée présentent, outre leur intérêt théorique, un grand intérêt historique. Ce penseur, qui s'est tenu au courant de toutes les philosophies, a pris la peine de les exposer et de les discuter, si bien qu'on trouve chez lui un véritable répertoire des théories qui successivement attirèrent l'attention du monde philosophique. Que de modes passagères, que de succès éphémères dans ces doctrines ! Il n'est pas aisé de distinguer, au moment même, les opinions d'un jour de ce qui ne périt pas. Fouillée s'y est appliqué avec beaucoup de bon sens.

Pour lui, la métaphysique est nécessaire : car la critique des idées, leurs combinaisons, la recherche de l'interprétation la plus rationnelle, ce sont là des préoccupations métaphysiques qui écartent tout exclusivisme et rendent l'esprit prudent. Ensuite, les sciences se contentent de fictions ; elles s'en servent dans l'étude des groupes de faits que chacune d'elles s'efforce de mesurer. La métaphysique a une autre tâche : chercher la pulsation de la vie, la réalité dans sa plénitude.

Le tort de la métaphysique a été trop souvent de négliger l'expérience. Elle n'en a pas le droit. Elle doit se fonder sur l'expérience. Mais que ses détracteurs n'oublient pas que l'expérience intérieure, la vie consciente ne saurait

rester en dehors de l'expérience intégrale. Bien mieux ! le principe de l'univers est le même que celui que nous constatons en nous ; il est, selon Fouillée, la *volonté de conscience.*

Et de même que l'étude de la conscience par elle-même nous révèle des forces qui se manifestent en nous et sont des aspirations vers l'idéal, de même l'univers est animé d'aspirations, d'activités : seule la conscience est en mesure de nous les faire comprendre.

On considère l'homme comme le produit de l'évolution organique : dès lors, n'est-il pas naturel de retrouver en nous la vie intérieure qui anime cette évolution, c'est-à-dire d'expliquer celle-ci par ce que nous observons dans notre conscience ? Reconnaissons donc qu'en toutes choses il y a un *appétit,* c'est-à-dire un principe de vie et d'action analogue à notre vouloir conscient. Tout être existe pour lui-même à quelque degré, tout être a une vie psychique, ne fût-elle que rudimentaire ; ce n'est pas avec des « atomes stupides et morts », avec « de petits cadavres infinitésimaux » qu'on engendrera la vie. (*Esq.*, p. 230.)

La raison, qu'on prend pour critère, n'est pas une norme impersonnelle, comme l'entendait Cousin, mais l'effort de notre volonté de conscience universelle, posant spontanément ses propres conditions comme conditions de toute existence. Nous pensons pour penser *vrai.* Et comme la vérité exige un perfectionnement continu, la métaphysique, qui cherche l'expression intégrale du vrai, doit conserver une souplesse qui lui permette de se transformer.

Comment concevoir la *volonté de conscience* et, d'une manière générale, la vie psychologique qui anime l'univers, en tendant toujours à plus de conscience, et que nous connaissons par la réflexion que nous faisons sur notre

pensée ? La théorie des *idées-forces* nous l'expliquera. Elle intéresse la métaphysique, la psychologie et la morale.

Fouillée est un adversaire décidé des négateurs de la conscience, et de la thèse dite de l'*épiphénomène*, suivant laquelle la conscience ne serait qu'un reflet, sans prise sur l'ordre des phénomènes, lequel s'explique mécaniquement, en dehors des éléments psychiques.

Or, sans la conscience, il est impossible de comprendre l'évolution. Car, si la nature était mécanisme, elle se répéterait, elle n'évoluerait pas. Le nouveau, c'est la conscience qui le crée. C'est elle qui est à l'origine et au cœur des choses. L'évolution est une marche à la conscience.

On hésite à l'admettre, parce que l'on croit parfois que conscience est synonyme d'intellectualité. Mais Descartes n'a-t-il pas enseigné que tout fait psychique, intellectuel ou non, est conscient ? Désirs, tendances le sont aussi bien qu'idées. Notre réaction subjective, loin d'être une conscience intellectuelle, est une conscience appétitive ; elle est désir de vivre, volonté. L'idée elle-même participe de ce caractère de tendance, de volonté, d'appétition de la vie mentale. C'est pourquoi toute idée est une *force*. Et inversement, toute force a quelque chose de l'idée, toute force est de nature psychologique. Le fait fondamental d'où dérive la vie psychique n'est pas le réflexe mécanique, mais bien l'*appétition*.

Fort de cette définition de la conscience, Fouillée croit pouvoir se passer de la notion d'inconscient. Pour y parvenir, il admet une multiplicité de degrés dans la vie consciente ; jusque dans les perceptions subconscientes (si cela existe), il place encore un élément de conscience, moins intense, il est vrai, mais il exclut le « zéro de conscience » et enseigne la « philosophie du conscient ».

En résumé, dynamisme psychique conscient : les états psychiques sont des *idées-forces*. Mais que l'on comprenne bien ! Ces idées ne sont pas des masses qui se combineraient mathématiquement, en dehors de l'action du sujet, comme les représentations dans la doctrine de Herbart. L'idée-force, c'est la *réaction du sujet*, réaction *émotive* autant que *représentative*. C'est la volonté du sujet qui confère la force à l'idée. La conscience est soutenue par le sentiment continu de notre activité.

L'évolution, telle que l'entend Spencer, n'est qu'un cadre. Le tableau manque. A la psychologie de le fournir. L'évolution des idées-forces est un monisme évolutionniste à facteurs psychiques. Pas de mécanisme absolu ; pas d'évolution sans une poussée venant du dedans.

La conscience est, en même temps, *vie*. L'idée de vie par laquelle Guyau expliquait aussi bien l'évolution dans la nature que l'art, la morale et la science chez l'homme, doit être complétée par la notion de *conscience*. La volonté de conscience ainsi conçue s'oppose à l'évolutionnisme inconscient de Spencer, à la volonté de puissance de Nietzsche et au dynamisme biologique de Ribot : la conscience n'est pas l'écho de l'organisme, tout en étant émotive aussi bien qu'intellectuelle.

Le sujet qui éprouve et qui agit n'est pas un sujet logique, mais un sujet *réel*. La conscience, chez l'homme, est à la fois spontanée et réfléchie. Elle saisit ses propres états et sait déterminer leurs caractères. Dans sa *Psychologie des Idées-forces* qui constitue un véritable traité de psychologie, Fouillée étudie successivement les caractères du fait conscient qui sont, selon lui, l'intensité, la qualité, la durée, l'extensivité et le mouvement. Il considère l'*intensité* psychologique comme non-mesurable, mais ne la réduit pas

à la qualité, comme le tentera Bergson. Elle se distingue de la nuance, elle est un retentissement intérieur ressenti avec plus ou moins de force. La *qualité*, qui donne aux sensations leur caractère, est dynamique ; elle a pour cause l'appétition qui nous entraîne à passer d'un état à un autre ; elle est la modification partielle d'un état général de conscience. La *durée* est le temps nécessaire à l'état de conscience pour se produire. Tout état de conscience a rapport à l'espace dans lequel nous localisons les représentations : c'est l'*extensivité*. Enfin la conscience a son *mouvement* propre, qui se traduit par la direction que prennent les idées et l'action qu'elles exercent les unes sur les autres.

Nous avons vu que Fouillée prétendait exclure l'inconscient de l'explication de la vie mentale, alors que la grande majorité des psychologues ont recours à cette notion. S'agit-il des « petites perceptions » inconscientes ? Fouillée les désigne comme éléments sensibles à l'état *confus*, mais conscients. Parle-t-on de mouvements automatiques ? Ils ne sont pas entièrement inconscients ; au moindre obstacle, nous constatons le contrôle que la conscience ne cesse d'exercer sur eux. Invoque-t-on les perceptions qui n'arrivent à la conscience que si l'attention, qui était occupée ailleurs, vient à se détendre ? Ne pourrait-on expliquer ce retard par un conflit de représentations ? Et quand on cite avec Hamilton un exemple célèbre d'après lequel une idée en éveille une autre, sans que l'on se rende compte de leur rapport, et que l'on évoque, pour expliquer cette suggestion, une idée intermédiaire restée inconsciente, n'oublie-t-on pas, demande encore Fouillée, qu'il y a de multiples degrés de conscience et qu'il en est d'obscurs que notre réflexion passe en quelque sorte sous silence ? Fouillée nie donc l'inconscient. Sa seule concession est d'admettre

du « moins conscient » ou du subconscient, et voici l'exemple qu'il donne : quand un paysage que je contemple par un temps couvert s'éclaire soudain d'un rayon de soleil, j'aperçois des détails que je n'avais pas remarqués auparavant : on peut considérer ces détails comme restés subconscients. Cela ne signifie évidemment rien d'autre, selon la doctrine de Fouillée, que ceci : j'avais de ces détails une perception obscure, mais douée d'un vague degré de conscience, qui s'élève dès que les conditions physiques de la perception le permettent.

L'importante question de l'inconscient dynamique pas plus que celle de l'inconscient dans la formation des passions, toutes deux envisagées par Ribot, ne sont traitées dans la discussion que nous venons de résumer.

Du moment que la conscience est susceptible d'une infinité de degrés, il est aisé d'affirmer que le discernement obscur de l'agréable et du pénible, tel qu'on le suppose dans la vie élémentaire ou chez les micro-organismes, appartient à la vie consciente. Dès lors, l'appétition la plus rudimentaire est, par définition, accompagnée d'un sentiment vaguement conscient, et inversement, au fond de toute vie mentale on trouve cette même appétition, la tendance d'agir pour agir, et l'on n'a aucune difficulté à expliquer pourquoi, dans l'évolution subséquente de la conscience, même les états les plus intellectualisés cherchent à se réaliser, sont des *idées-forces*.

Finalement l'*activité* est le propre de l'être. La sympathie et la synergie des organes, mises en lumière par Comte et par Cournot, sont reconnues par Fouillée, qui les considère comme réactions sympathiques d'un même appétit primordial. Cet appétit est porté à l'expansion, comme le principe de vie selon Guyau. Il résulte de là que la *solidarité*

est naturelle à la vie. On retrouve une fois de plus en cette doctrine l'écho des théories vitalistes qui, nous l'avons montré à plusieurs reprises, ont exercé une influence pénétrante sur la psychologie française contemporaine.

Fouillée a essayé de fusionner la notion vitaliste de spontanéité biologique, la notion de conscience, la réflexion et les rapports ou idées qu'elle comporte. On n'oserait affirmer qu'il y soit parvenu.

Il combat la théorie physiologique de l'inconscient et les explications biologiques de l'attention (la doctrine de Ribot), pour garder à la conscience ses caractères d'intériorité et d'activité volontaire ; d'autre part, sa théorie de l'appétition le pousse à admettre que l'apport de la conscience n'est pas l'idée, le rationnel, mais la qualité sensible en tant que sentie, le *feeling*. Les rapports universels, affirme-t-il, doivent d'abord être *vécus :* la différence, par exemple, est d'abord émotionnelle. De même la ressemblance.

Il est à craindre qu'à ce point de vue, le système de conciliation tenté par Fouillée n'aboutisse à une grande confusion. Sans doute, on peut affirmer qu'un rapport rationnel est *vécu*, en ce sens que le vécu n'est pas absolu, mais se compose de rapports, comme toute chose intelligible. Mais ce n'est pas ce que Fouillée veut dire. S'il croit par contre qu'un rapport, avant d'être conçu, doive être vécu, il établit entre le rapport en tant que vécu et le rapport en tant que conçu une succession qui ne présente aucun sens compréhensible. Car le rapport, en tant que rationnel, n'existe dans la conscience que par l'acte de pensée qui le pose ; s'il était préformé et se présentait tout fait, mais encore nébuleux, à la pensée, il deviendrait une chose, une image dont l'idée ne serait que le décalque, et l'on échoue-

rait dans un réalisme rempli de contradictions, qui ne laisserait à l'idée-force aucune place.

Les pages consacrées par Fouillée à la mémoire, à l'attention, au jugement et à l'imagination sont difficiles à comprendre, à cause de l'introduction, dans le système, d'un certain nombre de notions confuses (comme les degrés obscurs de conscience) et de l'élimination de notions précises (comme celle de processus inconscients).

Sa théorie de la volonté est plus intéressante que démonstrative. Il n'est pas possible, affirme-t-il, de dériver la volonté du réflexe. Cela paraît juste. Mais n'est-ce pas mettre la solution dans l'énoncé que de supposer, à l'origine de la vie consciente, une appétition spontanée, douée des caractères essentiels de la conscience, sans compter que cette notion de spontanéité, empruntée à la biologie vitaliste, ne peut être sans explication transportée dans la psychologie ?

Fouillée est parti de sa théorie de l'appétition pour expliquer le développement des êtres vers une plus grande conscience. Arrivée au jugement et à la délibération, la conscience agit suivant des motifs, mais ces motifs sont intérieurs. C'est du déterminisme et de l'anti-déterminisme à la fois et la doctrine prétend s'opposer tout ensemble au déterminisme physiologique de Ribot et à la philosophie de la liberté de Renouvier. Mais le déterminisme de Fouillée ne l'est que de nom et s'atténue encore en reconnaissant l'idée de liberté comme une idée-force et par conséquent comme un motif interne puissant. Nous nous acheminons ainsi vers une doctrine qui ne diffère que de nom de l'ancien libre-arbitre des premiers éclectiques.

La psychologie théorique n'a pas été le seul domaine de l'activité de Fouillée. Ainsi que Taine, Ribot, Paulhan, il

s'est attaqué au problème des *caractères*, il a insisté sur la nécessité de distinguer le tempérament, qui est physiologique, du caractère, qui relève de la personnalité, et a tenté une classification des caractères en sensitifs, intellectuels et volontaires, suivant la division, devenue classique, des fonctions de l'esprit en sensibilité, intelligence et volonté.

Il a complété ces considérations par d'importantes études sur la psychologie des peuples. Elles sont le fruit des lectures, des observations personnelles et des réflexions de l'auteur et relèvent de la critique littéraire plus peut-être que de la critique philosophique.

Il est intéressant, pour terminer, de situer exactement Fouillée parmi les écoles philosophiques contemporaines, auxquelles il a consacré des pages nombreuses et vivantes, en défendant contre elles son pan-psychisme, son dynamisme et sa psychologie de la conscience.

Du rationalisme, il conserve le respect de ce qui est intellectuel, mais il prétend lui chercher un fondement purement psychologique dans la vie mentale considérée comme dynamisme. Les théories de l'appétition et des idées-forces, qui mêlent l'intellectuel au vivant, évitent, selon Fouillée, ce qu'il y a de trop abstrait dans le rationalisme.

Inversement, il défend contre le matérialisme les droits de la conscience. Comment une hypothèse mécaniste serait-elle capable d'expliquer l'importance croissante de la conscience au cours de l'évolution ?

Le pragmatisme lui paraît une aberration philosophique ; il ne lui ménage pas l'ironie et lui reproche de substituer aux quatre règles cartésiennes de la méthode, quatre règles nouvelles qui consistent à n'admettre pour vraies que les idées obscures ; à ne rien définir, la réalité étant un flux

sans cesse changeant ; à éviter tout lien rationnel entre idées; enfin à ne faire ni division ni dénombrement des faits.

Il accuse Nietzsche de remettre à neuf de vieilles idées et de se contredire en prenant pour la réalité totale des visions fragmentaires de celle-ci.

D'accord avec Bergson sur le dynamisme psychologique et l'importance du qualitatif, il n'admet, des théories de l'auteur des *Données immédiates,* ni l'élimination du quantitatif de la vie mentale, ni sa conception de la durée, ni sa notion du moi profond et de la liberté, ni son anti-rationalisme, ni sa critique du parallélisme, ni enfin sa célèbre doctrine de l'intuition.

Ce sont là des questions que nous retrouverons dans notre dernier chapitre, avec l'exposé de la philosophie de Bergson. Il semble que la psychologie bergsonienne est plus cohérente et plus solide que le genre d'éclectisme préconisé par Fouillée. Il ne faut pas essayer de pousser trop loin l'examen des idées qui font les frais de la doctrine des idées-forces ; contentons-nous de recueillir les effluves sympathiques qui en émanent. Il en est de cette doctrine comme de l'idée de vie chez Guyau : ce sont les derniers échos, un peu affaiblis, d'une philosophie romantique, qui eut son heure de beauté et d'éclat.

---

§ 2. — Jules Lachelier.

I

Né en 1832, mort en 1918, Jules Lachelier exerça une influence profonde sur la génération de philosophes qui se forma à partir de 1870. Il enseigna à l'Ecole normale

de 1864 à 1875, puis fut Inspecteur général de l'Enseignement. Il laisse très peu d'écrits, — quelques articles de revue[1] —, mais ses écrits, d'une concision admirable en même temps que d'une logique rigoureuse et d'une grande richesse d'idées, constituent des modèles de style philosophique, comme les œuvres de Ravaisson, auxquelles ils s'apparentent par leurs tendances spiritualistes intégrales.

Lachelier a appris à ses disciples à étudier d'une manière approfondie les auteurs auxquels ils s'attachaient. Il a montré l'insuffisance de lectures superficielles et de commentaires approximatifs ; il faut au contraire pénétrer jusqu'au cœur des doctrines que l'on examine, les penser à nouveau, en comprendre le sens, ne les abandonner qu'entièrement élucidées. Il n'a pas peu contribué à corriger l'idée inexacte que les éclectiques se faisaient de Kant et a envisagé avec franchise les problèmes que le criticisme avait posés.

La psychologie, dans l'esprit de Lachelier, est une *méthode* de la philosophie, la *méthode réflexive* qui cherche, dans toutes les démarches de la conscience, le *moi*, le *sujet* pensant. Se borner à étudier la vie mentale comme une succession de faits, sans songer à connaître le rapport de ces faits à l'unité de l'esprit ni les lois de la pensée qui expliquent cette unité, ce ne serait pas faire mieux que le physiologiste, au contraire : on ne gagnerait rien à traduire en termes de conscience ce que le physiologiste exprime avec plus de précision dans sa science. La psychologie, comme l'entend Lachelier, c'est la métaphysique même, la science de l'esprit. Par cette manière de poser le problème, Lachelier se rapproche de Ravaisson, mais au

[1] Les plus connus ont été réunis sous le titre : *Le fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique* (Paris, F. Alcan).

lieu de l'influence d'Aristote, c'est chez lui celle de Platon qui est prépondérante, corrigée par la philosophie de Leibniz et la doctrine de Kant.

Mais comme Ravaisson, Lachelier va au delà de Kant et cherche à formuler la synthèse de la vie spirituelle et, s'attachant à la pensée en tant qu'être, il essaie d'en déduire le monde. La pensée, seule réalité, principe de l'activité mentale et de l'univers, est aussi le principe de l'ordre et de l'organisation.

II

Il est faux de croire que l'induction scientifique consiste à prendre la moyenne des faits et à la considérer comme loi ; au contraire, la loi, à laquelle aboutit l'induction, porte un caractère d'universalité et de nécessité qui dépasse de loin le nombre limité de faits dont l'esprit humain s'est servi pour l'établir.

Les faits sont soumis par l'esprit à deux modes de groupement, sans lesquels ils seraient incompréhensibles : ils forment soit des séries causales et obéissent aux causes efficientes, soit des ensembles cohérents et sont régis par les causes finales.

C'est ce que méconnaît l'école empirique (entre autres Stuart Mill), en éliminant la part de l'esprit. Dès lors, plus de certitude, rien de rationnel ne garantit plus la loi, qui dépend uniquement de probabilités auxquelles on croit par habitude.

Les éclectiques ne sont pas plus heureux en rapportant les causes à des entités : dans cette hypothèse, la recherche scientifique n'a plus de raison d'être. Et Lachelier s'élève à son tour contre l'abus de l'observation intérieure et la doctrine des idées supra-sensibles et innées.

La connaissance la plus haute n'est pas l'intuition suprasensible d'idées, mais la *réflexion* qui se porte sur les faits. Dans la réflexion, la pensée saisit immédiatement sa propre nature et son rapport aux phénomènes. Elle aperçoit que, si l'on envisage les faits dans leur multiplicité sensible, sa propre unité rationnelle s'y déploie sans se diviser et que d'autre part si on les envisage objectivement, comme phénomènes de la nature, ils sont dans une action universelle de réciprocité qui ne se conçoit pas sans une unité intérieure : et c'est sur cette unité que se fonde la causalité qu'on applique à ces phénomènes.

La causalité relève de l'unité spirituelle, de l'esprit. Elle est l'application du déterminisme de la pensée aux phénomènes, dans le temps et dans l'espace, et se traduit, dans la nature, par le mécanisme. Entre l'unité de pensée et la diversité des phénomènes, l'intermédiaire, sous ce rapport, est le mouvement.

Mais la causalité est insuffisante à expliquer les groupements permanents de phénomènes, qui forment des ensembles durables, et tout particulièrement les organismes vivants. Ce genre de groupement se caractérise par une unité téléologique, c'est-à-dire une concordance des phénomènes pour réaliser un but, une fin intérieure au système ou à l'organisme. But et fin sont entendus ici dans le sens où les employaient les vitalistes au début de l'époque contemporaine : une fois de plus, nous retrouvons les traces de leur influence. Il est donc nécessaire de compléter la causalité par la *finalité*, qui maintient les êtres et implique harmonie et beauté.

La causalité et le déterminisme apparaissent dès lors comme des moments inférieurs de l'existence qui, au point de vue finaliste, s'explique comme convenance et comme

choix, les seuls phénomènes qui sont conformes au but arrivant à l'existence. Les choses sont, parce qu'elles le veulent et le méritent, et la *contingence* universelle est la vraie définition de l'existence.

Avec la finalité, les notions de *tendance* et de *force* prennent un sens : la *tendance* est inhérente aux êtres qui s'efforcent d'accomplir leur destinée, et la *force* est le moyen terme entre l'unité tout en tension, c'est-à-dire *intensive* de la pensée et la diversité des actions qu'implique l'existence ; ces actions sont symbolisées, dans les consciences, par la multiplicité des qualités de la sensation. Les forces ne sont pas des entités, mais, comme l'entendait Claude Bernard, des idées directrices. Ce qui compose le monde, ce ne sont pas des rapports mécaniques, des abstractions claires, mais des *actions réelles*.

Ainsi la philosophie de Lachelier rejoint le dynamisme de Leibniz et de Ravaisson.

Seul le point de vue finaliste permet de comprendre la conscience qui est à la fois organisation et force. Pour qu'elle se manifeste, une condition doit être remplie : c'est la concentration, en certains foyers, des mouvements qui intéressent l'organisme. Ces foyers ou centres nerveux unifient les mouvements et conservent le passé. Chez l'homme, les images du vécu se fixent en *signes*.

Enfin, la nature présente, au-dessus de la finalité, un autre aspect encore qui est la *liberté*. La liberté se manifeste comme *création*, production de formes organiques nouvelles ; chez les animaux, elle apparaît dans les combinaisons qu'ils inventent pour se défendre et se nourrir. Chez l'homme enfin, elle prend un grand épanouissement dans l'invention d'objets et de formes d'activité qui n'ont pas une utilité directe, les systèmes d'idées, l'art. Chaque idée

est indépendante de celle qui précède. Aucune idée ne se rattache à celle qui la précède, suivant une loi de causalité, mais toute idée provient de la conscience, qui la crée par une conception originale. Il en est de même des actions ; elles font l'objet d'un choix, car l'homme est capable de se représenter son action future, et par conséquent de choisir entre plusieurs de ces représentations ; il a, en outre, conscience des rapports des moyens à la fin.

Un degré plus haut encore, et par la *réflexion*, la volonté libre se saisit dans sa réalité éternelle. Elle s'apparaît à elle-même comme intelligence de la vérité, de la beauté, de la justice, et conçoit ce qu'est la vie divine. Elle se veut elle-même et continue ainsi l'acte de la pensée. La plénitude de cet acte est Dieu, et la vie de l'esprit se complète en un acte de foi morale.

En résumé, quel est, d'après cette conception, l'objet de la psychologie ? Elle étudie : 1° les conditions organiques de la conscience ; 2° la question de l'unité d'action de l'être ; 3° les fonctions et propriétés de la vie mentale, en tenant compte de la psychologie comparée ; 4° la liberté dans la nature vivante (avec les questions de création organique et d'habitude) ; 5° la liberté chez l'homme, comme produit des idées et de la réflexion.

La psychologie doit être précédée d'une critique et d'une théorie de la connaissance, ayant pour tâche d'élucider les notions de mécanisme, de finalité et de dynamisme.

III

Retrouver, dans toute fonction de l'esprit, l'unité de la pensée et sa structure rationnelle, voilà ce que cherche la psychologie de Lachelier. Elle consiste donc dans l'emploi

de la méthode réflexive. Or, le problème, ainsi posé, est un problème de métaphysique, et la psychologie apparaît comme une méthode de la philosophie générale et non plus comme une science indépendante. Elle se complétera par une déduction des puissances de l'être.

Qu'on prenne la sensation. Les recherches expérimentales nous instruisent sur ses détails et ses rapports aux organes des sens. Mais après ces recherches, le problème essentiel subsiste : quels sont le sens et la portée de la connaissance sensible ? Que nous apprend la sensation ? Par ses nuances et la diversité de ses qualités, elle nous indique l'existence, dans le monde, d'une diversité de tendances, et par conséquent, d'êtres nombreux et variés qui sont les porteurs de ces tendances.

D'autre part, les caractères affectifs de la sensation, les émotions et les sentiments qu'elle entraîne nous renseignent sur les tendances qui existent en nous, et l'analyse réflexive les rapporte toutes à une tendance essentielle, unifiante, qui est la volonté de vivre. La volonté définit le sujet de la vie consciente.

Par les objets avec lesquels elle nous met en rapport, la sensation constitue la réalité visible, qui prend place dans l'étendue, et dont l'étendue indique les limites: Si l'étendue n'existe que dans la conscience, si elle n'est que l'ordre objectif dans lequel se rangent les sensations, celles-ci du moins donnent à ses déterminations leur véritable valeur.

L'ordre spatial, avec les trois dimensions qu'il comporte ne s'explique à son tour que par le mouvement de l'esprit, qui produit, de lui-même, à la fois les conditions de l'existence et celles de la science. L'esprit, en somme, c'est l'être. Expliquer l'ordre spatial, dans lequel se manifeste à la conscience l'ordre des existences, revient à déduire

cet ordre de la réalisation rationnelle des puissances de l'être, qui est à la fois pensée et réalité et dont notre pensée et notre science relèvent, puisque la réflexion, telle qu'elle se traduit dans notre conscience, est capable de saisir la pensée dans sa réalité éternelle et de comprendre par elle l'ordre de l'univers.

L'Etre ou la Pensée, en tant qu'idée de lui-même et en tant que forme, se produit logiquement lui-même ; en s'affirmant, il se répète, toujours semblable à lui-même ; ce mouvement intérieur de l'être confère une valeur objective au *temps*, qui est la répétition d'un instant toujours semblable, à la *première dimension spatiale*, qui résulte du même procédé, et à la *causalité* ou nécessité mécanique, qui est la détermination de l'homogène par l'homogène. Ce genre d'existence est encore abstrait.

Pour devenir elle-même concrète et vivante, la Pensée pose l'être concret ; l'Etre se pose en tant que concret et vivant, par le mouvement rationnel de la Pensée qui le constitue ; en d'autres termes, il ne se borne pas à la répétition de l'homogène, il se manifeste par ses tendances, qui impliquent la diversité sensible, le désir, le but, la finalité. L'ordre spatial en lequel cette puissance s'objective exige deux dimensions.

Mais la Pensée n'est pas complète en se réalisant comme multiplicité ; elle est, en elle-même, pure affirmation de soi, *liberté*. La liberté, c'est le règne de la réflexion, de la perception réfléchie. Les êtres, par elle, acquièrent leur complète et réelle existence, ils sont distincts les uns des autres. Pour que ces conditions se réalisent objectivement, un espace à trois dimensions est nécessaire.

Pour cette dernière question, l'analyse psychologique corrobore la déduction métaphysique. Nos sensations ne

nous donnent que deux dimensions. Expérimentez autant que nous le voulez, vous n'obtiendrez jamais plus que des surfaces ; si vous placez, perpendiculairement l'une à l'autre, vos deux mains sur la face latérale et sur la face supérieure d'un cube, vous obtenez deux ensembles tactiles qui portent sur deux surfaces, rien de plus ; il en est de même des images qui se peignent sur la rétine de chaque œil ; quant aux sensations musculaires invoquées parfois comme indices de la troisième dimension, on s'apercevra, à les analyser exactement, qu'elles forment une succession, rien de plus, et ne pourraient en conséquence donner naissance à plus d'une dimension. Pour concevoir trois dimensions, nous combinons donc des données sensibles qui ne dépassent pas deux dimensions. Or, pour les combiner, il faut que nous en ayons au préalable l'idée, c'est-à-dire que le mouvement logique de la pensée nous y conduise.

Et il ne nous y conduit que parce que la Pensée pose l'existence et ses conditions, et que parmi celles-ci figure un espace à trois dimensions, indispensable à la mobilité des êtres et à leur liberté.

De l'ensemble de ces considérations, nous concluons que Lachelier fonde la psychologie sur la méthode réflexive, ou plus exactement, qu'il considère la psychologie comme une méthode métaphysique ; elle collabore à la connaissance de l'être. Cet emploi de la psychologie est possible, parce que c'est une seule et même raison qui, impersonnelle en elle-même, devient en nous réfléchie et personnelle.

Entre Ravaisson et Lachelier, la différence se marque en ceci, que Ravaisson, après avoir établi les caractères de l'esprit, en retrouve l'empreinte dans la nature, tandis que Lachelier déduit la nature en partant de l'idée de l'être et de ses puissances.

Une méthode fondée sur la conscience réfléchie est capable de nous élever à la connaissance de l'Etre, parce que, selon Lachelier, il y a identité entre l'acte absolu de pensée et l'acte de pensée qui anime notre conscience réfléchie. Cela résulte de l'unité de la pensée. La Pensée n'est pas différente, dans une conscience qui lui permet de se réfléchir elle-même, de ce qu'elle est si on la considère en soi, dans l'absolu. Nous sommes libres, et comme tels, nous sommes Pensée absolue ; en même temps, nous sommes le phénomène de cet acte. Etant à la fois mécanisme, volonté et liberté, nous retrouvons en nous les trois puissances de l'Etre, mais à l'état de phénomène ; nous nous en rendons compte, grâce à la conscience réfléchie.

IV

Lachelier a compris l'importance du problème de l'espace, problème décisif dans le conflit entre l'empirisme et l'idéalisme. Si l'espace et ses propriétés s'obtiennent par la combinaison de notations sensibles, l'empirisme s'en prévaudra ; mais s'il est démontré que les notations sensibles sont insuffisantes pour connaître les objets, et que le monde sensible ne se comprend que par l'ordre rationnel, les corps dépendent de la pensée et l'idéalisme l'emporte : c'est ce que tend à prouver Lachelier dans une étude très profonde sur l'*Observation de Platner* (*Rev. Mét. et Mor.*, 1903).

L'idéalisme tel que l'a développé Lachelier dans *Psychologie et Métaphysique* est-il le dernier mot de sa philosophie ? A en croire ses leçons de théodicée publiées par Séailles, le Dieu immanent auquel s'arrête l'idéalisme n'est que la dispersion, en ce monde, du Dieu transcendant, seule réa-

lité et unité. L'essentiel est alors d'établir que la Pensée est une et la même dans le Dieu transcendant et dans tout ce qui, au sein du monde et des êtres, est rationnel, exprime l'ordre et l'organisation.

Mais déjà nous voilà entraînés bien au-delà de la psychologie, et même d'une psychologie réflexive.

---

§ 3. — Émile Boutroux.

I

Hormis une étude remarquable sur la *Psychologie du mysticisme* (*Revue bleue*, 15 mars 1902), qui donne une idée précise des procédés actuels de la psychologie religieuse et de l'intérêt majeur qu'elle offre à la connaissance de la vie de l'esprit, Boutroux[1] n'a pas publié d'études de psychologie proprement dite. Et pourtant, par son enseignement et par ses doctrines, il a exercé sur les psychologues

[1] De l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques. Né en 1845, élève de l'Ecole normale supérieure, agrégé de philosophie (1868), professeur au Lycée de Caen ; puis, après ses deux remarquables thèses de Doctorat sur les *Vérités eternelles chez Descartes* et sur *la Contingence des Lois de la nature* (1874), il devint successivement professeur à l'Université de Montpellier, de Nancy, maître de conférences à l'Ecole normale supérieure, chargé de cours, puis professeur d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de Paris (1888), enfin Directeur de la Fondation Thiers. Parmi ses œuvres, nous citerons, outre *La Contingence des Lois de la nature*, le *Cours sur l'Idée de Loi naturelle* (1892-1983), les *Etudes d'histoire de la philosophie* (1897), le *Pascal* (1900), la *Conscience individuelle et la Loi* (*Rev. Mét., etMor.*1906), la *Philosophie en France depuis* 1867 (Congrès de Heidelberg, 1908), *Science et Religion* (1908).

une influence bienfaisante, dont nous essaierons de faire apprécier la portée.

La philosophie de Boutroux se rattache au même courant d'idées que Ravaisson et Lachelier, et s'inspire du même principe, s'opposant à la fois au spiritualisme incomplet des éclectiques et aux théories empiristes. Elle tient compte de l'expérience et fait pièce à l'apriorisme ; elle combat les doctrines qui prétendent expliquer les choses par des combinaisons artificielles d'éléments abstraits.

Les lois psychologiques sont distinctes des lois mécaniques. La causalité, qui régit ces dernières, est subordonnée, dans l'ordre de la réalité, à la finalité, et quand on s'élève, dans la série des lois naturelles, de la mécanique rationnelle à la conscience en passant par des groupes de plus en plus complexes de phénomènes, on est frappé de ce que chaque terme contient du nouveau par rapport au précédent.

Par conséquent, la *contingence* se remarque dans l'ensemble des lois de la nature, et si l'on veut expliquer le monde, cette notion doit se compléter par celle d'*activité*. Or, la contingence et l'action combinées aboutissent à la *liberté*. L'homme est l'auteur de son caractère et, en général, tous les êtres tendent vers l'idéal de liberté infinie, c'est-à-dire vers Dieu.

Dans la montée vers la liberté, que Boutroux trace degré par degré dans le beau passage que nous allons citer, on trouvera la réciproque de la déduction des puissances de l'être, que nous avons étudiée chez Lachelier. Ici, c'est une évolution ascendante qui conduit aux mêmes résultats, proches aussi des idées de Ravaisson. Qu'on en juge par la page élevée que nous reproduisons ici.

« Au degré inférieur, au-dessous même de l'être indé-

« terminé, est la nécessité ou quantité pure et simple, dont
« l'essence est l'unité. C'est la forme la plus vide qu'il
« soit possible de concevoir. Mais cette forme, en tant du
« moins qu'elle aspire à se séparer du néant absolu, n'est
« pas tout à fait immuable. Grâce à la place, même infi-
« niment petite, qu'elle laisse à la contingence, elle ne
« demeure pas inutile. Elle prépare la réalisation de l'être.
« Or l'être, tel qu'il est donné dans l'expérience, c'est le
« fait cause du fait, c'est-à-dire l'un déterminant l'autre.
« C'est un ensemble d'actes liés entre eux par un rapport
« de causalité. L'essence de l'être est donc le rapport de
« l'un et de l'autre, la multiplicité résultant de la différen-
« ciation. A son tour, la multiplicité, laissant quelque place
« à la contingence, devient la matière à laquelle s'applique,
« comme une forme, le système des genres et des espèces,
« ou classification du multiple. Or l'idée générale, la notion,
« est, d'une part, multiple, en tant qu'elle est décompo-
« sable en plusieurs notions particulières, différentes
« les unes des autres ; d'autre part elle est une, en tant
« qu'elle consiste en une essence commune à ces diverses
« notions. La notion est donc l'harmonie introduite dans
« le multiple au moyen de la hiérarchie, la combinaison
« de l'unité et de la multiplicité.

« Unité, multiplicité, hiérarchie ou unité dans la multi-
« plicité : tels sont les degrés inférieurs de l'être, formes
« abstraites, susceptibles d'être conçues, non encore d'être
« senties.

« Grâce à un certain degré de contingence, à une sorte de
« jeu laissé aux cadres logiques, une nouvelle forme de
« l'être s'y introduit : la matière, chose étendue et mobile,
« dont l'essence est la continuité. Or le continu n'est autre
« chose que la fusion, la pénétration réciproque, l'unifica-

« tion de l'un et du multiple. La matière, à son tour, se
« prête à la création des formes physiques et chimiques,
« dont l'essence est l'hétérogénéité. Or, l'hétérogène
« est au continu ce qu'est à l'unité la multiplicité, fondée
« sur le rapport de l'un et de l'autre. Puis le monde phy-
« sique rend possible le monde vivant, lequel a pour essence
« l'individualisation, l'harmonie introduite dans l'hétéro-
« gène par la prépondérance d'un élément central, par la
« hiérarchie. La distribution hiérarchique des fonctions,
« dans cette seconde période, répond au troisième terme de
« la première, à la combinaison de l'unité et de la multipli-
« cité dans la notion.

« Continuité, hétérogénéité, organisation hiérarchique :
« telles sont les formes de l'être, concrètes et sensibles, qui
« se superposent aux formes abstraites.

« Enfin, au-dessus de la vie elle-même, et sur les fonde-
« ments qu'elle fournit, s'élève la conscience, où le monde
« est senti, connu, dominé. La sensibilité est l'état de la
« personne qui est sous l'influence des choses et qui ne s'en
« distingue pas encore ; qui, en quelque sorte, ne fait qu'un
« avec elles. L'intelligence est la relation de la personne avec
« des choses dont elle se distingue, parce qu'elles lui appa-
« raissent comme autres qu'elle-même. La volonté est
« l'acte de la personne qui, en vertu de sa supériorité,
« coordonne, organise, ramène à l'unité la multiplicité
« de ses manières d'être et la multiplicité des choses.

« De plus, la forme consciente de l'être est à la fois
« abstraite, en ce que, dans le monde actuel, elle n'existe
« pas à part, et concrète en ce qu'elle est donnée en elle-
« même. Encore subordonnée à des conditions et dépen-
« dant, à ce titre, des mondes inférieurs, la conscience
« a néanmoins une large part d'existence propre. Elle

« trouve, dans ses conditions matérielles, un instrument
« plus encore qu'un lien. Elle se demande si cet instru-
« ment lui sera toujours indispensable, et elle aspire à un
« état où elle se suffirait à elle-même, où elle aurait la vie
« et l'action, avec l'indépendance. » (*Conting.*, p. 140-142.)

Nous avons donné cette longue citation, parce qu'elle nous paraît résumer assez nettement les idées directrices de Boutroux sur la hiérarchie des différents mondes qui se superposent dans la nature et sur la contingence résultant de cette conception.

Spécialement, au sujet de la *conscience*, Boutroux démontre avec précision qu'il est impossible de la ramener à un fait purement organique. Elle est une donnée irréductible, un acte, réalisant le rapport des faits au moi ; elle donne aux impressions reçues une forme nouvelle. Elle n'est donc pas dérivée du réflexe physiologique, elle est création, nouveauté. Notre moi conscient est une synthèse. Cette conception exclut au même titre que l'hypothèse mécaniste, la doctrine du parallélisme, qui repose sur une confusion, puisque, des deux termes que l'on voudrait comparer, l'un, le terme physique, est mesurable, l'autre, le terme psychologique, ne l'est pas.

Boutroux juge, avec la même sévérité que les autres psychologues, les lois d'association, système artificiel qui décompose la vie mentale en éléments disjoints et discontinus. Elles ne rendent pas compte de l'unité logique de la pensée et n'expliquent pas mieux les cas fréquents où des influences inconscientes s'intercalent entre les états de conscience et où, par conséquent, une idée n'est pas amenée par une autre idée, mais par une impulsion d'ordre affectif (*Idée de Loi nat.*, XII).

Et ailleurs : « La tâche de la psychologie, depuis qu'a

« succombé l'associationnisme, c'est d'expliquer les phé-
« nomènes psychiques par les propriétés de la conscience,
« prise dans sa réalité vivante. » (*Science et Religion*, p. 194).

Sans la liberté, la vie mentale ne se comprend pas. Tout ce qui est esprit, est libre. Une sociologie qui supprime la vie individuelle est aussi inexacte que les doctrines mécanistes, qui s'en tiennent au déterminisme. La loi n'est fondée que dans la conscience ; sans celle-ci, elle dégénère en routine. Inversement, la conscience s'appuie sur une loi plus universelle et plus juste, pour dépasser les normes qu'elle considère comme inédaquates à l'idéal (*R. Mét. et Mor.*, janv. 1906).

II

Nous citions en commençant une remarquable étude de psychologie religieuse, due à Boutroux. Son haut spiritualisme ne pouvait laisser inaperçus les sentiments les plus nobles de l'âme humaine. Il apprit à ses élèves à les étudier avec respect.

Rien n'est plus intéressant que de mesurer la distance entre la manière superficielle dont un Letourneau, dans sa *Physiologie des passions*, traitait ce genre de problèmes, et les méthodes et les conceptions qui aident à les éclairer aujourd'hui : les travaux de Delacroix en font foi.

La psychologie religieuse est peut-être la plus riche et la plus complète des sources de connaissance pour la vie de l'esprit. Elle a le privilège unique de nous livrer une expérience directe et intégrale, et présente le plus d'intérêt chez les grands mystiques, qui ont été spécialement étudiés en France. Les grands mystiques ont *subi* réellement des

émotions, des enthousiasmes, des dépressions, des épurations morales, comme si une puissance extérieure les leur envoyait. En même temps que la foi agissait en eux, ils observaient curieusement et décrivaient leur expérience intérieure ; ils ne négligeaient pas non plus les phénomènes pathologiques qui affectaient leur organisme ; enfin, ils exerçaient la réflexion et tâchaient d'organiser leur pensée.

Malgré son intérêt primordial pour la connaissance de l'esprit, la psychologie religieuse n'est étudiée que depuis peu de temps. Flournoy en cherche la raison dans ce fait, qu'il fallait que les méthodes psychologiques fussent constituées comme elles le sont aujourd'hui, pour qu'elle devînt possible (*Arch. de Psychol.*, II, 1903). De plus, il ne faut pas confondre le dogme et la psychologie religieuse, comme l'a bien indiqué Marillier, l'un des initiateurs de cette science nouvelle. Et néanmoins, il importe de le connaître à fond.

Car c'est une difficulté réelle que de comprendre exactement ce que veut dire le mystique dans ses écrits, et de ne pas en interpréter superficiellement le sens. Aussi fera-t-on bien, dans ce genre d'études, de se rapporter à un guide sûr, par exemple au livre clair, judicieux et impartial du R. P. Aug. Poulain sur les *Grâces d'oraison* et à l'article du Père H. Pinard sur l'*Expérience religieuse* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot.

Nous exposerons dans un autre écrit les résultats des récents travaux de psychologie religieuse en France, en même temps que ceux qui ont été acquis par les autres méthodes de la science psychologique.

---

§ 4. — Arthur Hannequin[1].

Peu de philosophes ont insisté, avec autant d'autorité que Hannequin, sur la nécessité de l'union des sciences et de la philosophie. Sa compétence était grande dans les deux domaines. Il assignait comme but aux sciences la connaissance des phénomènes et des lois, et à la philosophie les problèmes rationnels qui rendent intelligibles les lois des sciences, problèmes soulevés par les sciences elles-mêmes, tels que le mouvement, le nombre, le continu, l'espace.

La *psychologie* peut être considérée à deux points de vue. En tant que *science*, elle s'attache aux faits psychiques et à leurs lois ; en tant qu'elle fait partie de la *philosophie*, elle étudie la nature de l'esprit, ses origines, sa destinée, sa valeur.

Quelle est la méthode de la *psychologie comme science ?* L'observation intérieure d'abord, que Hannequin justifie des critiques dont elle a été l'objet ; puis, comme la vie mentale dépasse la conscience, il est nécessaire de recourir aux autres méthodes : comparaison, expérimentation, pathologie mentale.

Jusqu'où s'étend le psychique ? Il y a *vie psychique*, dès que, chez un être, la réaction est séparée de l'excitation par un intervalle de temps. La *réaction* n'est pas la résultante de l'excitation, ni même de la somme de celle-ci et des traces subsistant des excitations antérieures, mais elle présente une *spontanéité* réelle. Plus l'être est élevé et complexe,

[1] 1856-1905. Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon. *Essai critique sur l'hypothèse des atomes* (F. Alcan, 1895). *Introduction à l'étude de la psychologie* (1890). *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie* (posthume), 2 vol. (F. Alcan, 1908).

plus sa part d'activité propre est grande. Mais, à l'autre extrême, même si un être est réduit à quelques réflexes, il y a encore du psychique en lui : un effort, un besoin, dont il a vaguement conscience.

Le fait conscient a comme caractère d'être une *synthèse*. Il est donc original et ne peut être considéré comme un épiphénomène. Il ne se réduit pas non plus aux mouvements cérébraux qui l'accompagnent, car le cerveau ne saurait *intégrer* les impressions, ce qui est le propre de l'*acte* synthétique qu'est la conscience. Celle-ci se manifeste, de plus, par la *mémoire* : l'activité consciente ne s'évanouit pas avec chacun de ses actes. Elle se continue, elle a un retentissement intérieur.

Il est possible de classer les *fonctions mentales*, en les mettant en rapport avec les fonctions physiologiques correspondantes. Ces dernières se divisent en transmission centripète, travail central et innervation motrice. L'activité mentale à son tour comprend d'abord la sensation et les modes sensitifs, avec l'intensité, la qualité et le ton affectif ; ensuite l'élaboration des idées ; enfin l'appétition avec les mouvements volontaires, tendances et effort.

Mais il faut noter qu'en réalité, dans la vie mentale, ces différentes formes d'activité ne sont pas séparées l'une de l'autre, mais qu'elles se trouvent toutes dans chaque événement psychique.

Une psychologie explicative ne se borne pas à ces classifications et aux descriptions qu'elles comportent. Elle aura à établir d'abord les *lois générales* de la vie consciente : synthèse mentale, mémoire, attention, répétition et habitude. Viendra ensuite l'*évolution* des fonctions mentales, jusqu'à leur aboutissement dans la conscience humaine, suivie de l'étude de ces fonctions sous leur forme la plus

développée. On analysera, s'il s'agit de la *sensation*, les notions de quantité, qualité, tonalité émotive ; les formes de l'intuition sensible, temps et espace ; les conditions générales de la représentation, telle que la localisation des objets dans l'espace ; enfin la mémoire. L'élaboration des *idées* ensuite conduira à chercher comment se forme le concept, c'est-à-dire à étudier la synthèse mentale, ses rapports avec l'activité logique de la pensée et les lois d'association qui lui sont subordonnées. Enfin, avec la *volonté*, il s'agira de montrer comment, des stades inférieurs du besoin et du désir, se dégage la liberté.

Tel est, suivant Hannequin, le plan de la psychologie considérée comme science.

Passons à sa conception de la *philosophie de la psychologie*. Le problème qui la résume est, en somme, l'accord des êtres, l'harmonie du monde. L'accord entre nos sensations et la réalité extérieure, ou encore la correspondance entre les choses et les formes subjectives que notre sensibilité impose aux objets n'en sont que des applications. Ce problème est en même temps le problème central de la métaphysique. Psychologie et métaphysique se confondent ici.

Personnellement, Hannequin n'admet ni la doctrine grossière du transfert des choses extérieures dans notre conscience, ni les théories subjectivistes suivant lesquelles le monde serait notre représentation. En réalité, un être conditionne en un autre des états qui ne sont pas semblables à lui, mais *proportionnels*, et conformes à la nature de l'être modifié. Cette solution tient compte et de la *solidarité* des êtres entre eux, et de la *spontanéité* de chacun. Les lois de notre sensibilité sont, dès lors, appropriées à la nature des choses. C'est ce qui explique la multiplicité

des nuances sensibles. S'il était l'œuvre de notre intelligence qui simplifie et s'attache aux idées claires, le monde sensible ne serait pas riche et complexe comme il l'est.

La sensation a deux faces, l'une, affective : nous l'éprouvons comme nôtre ; l'autre, représentative : elle s'extériorise dans l'*espace*, qui est approprié à l'ordre des choses ; homogène, indéfiniment divisible, apte à contenir tous les mouvements et à recevoir toutes les figures possibles, il est admirablement approprié à la multiplicité d'actions dont la sensibilité nous révèle la présence.

D'autre part, en tant qu'éprouvées, nos sensations se succèdent en nous, et le *temps* est la forme de la synthèse des traces laissées en nous par la conscience de la variation des choses et de nous-mêmes, la synthèse de nos synthèses mentales.

Entre tous les êtres se passe une *réciprocité d'action*. C'est là le sens profond de la *causalité*. Chaque être réagit à sa manière, aussi bien un corps chimique qu'un corps vivant. La causalité requiert une pluralité d'existences distinctes et la possibilité de leur action réciproque : états *solidaires* et *individuels* à la fois. L'univers est un ensemble de relations complexes entre les êtres, mais ces êtres sont *solidaires ;* on a tort de se les figurer comme des substances ; point d'être sous l'être ; les êtres sont des états et du devenir, avec, pour chacun d'eux, la *loi de la série de ses opérations*, qui le fait rester d'accord avec lui-même dans la durée et avec les autres dans l'étendue.

Hannequin considère comme incompatibles avec les faits chacune des trois hypothèses d'un monde imaginaire et subjectif, d'un monde décrété une fois pour toutes par Dieu, enfin d'un monde livré au hasard.

Chaque être agissant selon sa nature, c'est, dans une

certaine mesure, l'activité intérieure d'un être qui, dans la perception sensible qu'éprouvent d'autres êtres, se révèle à ceux-ci. Inversement, chez l'être qui perçoit, la perception est une synthèse, une activité spontanée qui donne la forme aux sensations. On comprend d'après cela que l'accord entre les êtres est sans cesse en train de se faire, et qu'il est la loi du Devenir.

Parmi les faits et le Devenir, la persistance de l'être et la réalité des individus sont assurées par l'acte synthétique qui, en unifiant la diversité sensible, rattache en chaque instant à une même conscience la série de ses états. Solidaire du monde par l'unification présente des impressions reçues, l'être est solidaire de soi par le retentissement du passé dans le présent ; mais le passé lui-même se transforme sous l'influence du présent : l'activité synthétique a fait le passé, elle fait le présent ; elle met, sur tout ce qu'elle concentre, la marque de son autonomie ; la solidarité d'un être avec l'ensemble de ses états s'appelle *liberté*.

Solidarité avec soi-même et avec le monde : tel est le complément de l'individualisme dynamique et synthétique de Hannequin. Les êtres ne sont pas des monades, mais l'harmonie se fait par le concours de tous. Le monde n'obéit ni à une nécessité ni a une prédétermination. Il y a contingence et liberté. Les formes de la sensibilité, par l'intermédiaire desquelles nous correspondons avec le dehors, sont adaptées aux actions des choses sur nous.

Ainsi, la psychologie comme science s'achève dans une psychologie rationnelle, qui est une méthode philosophique, ainsi que le voulait Lachelier. Elle contribue à préciser les problèmes essentiels de la pensée humaine, mais elle ne néglige pas les recherches de la psychologie d'observation et s'oriente vis-à-vis de cette dernière dans le même sens que les

études consacrées au mouvement ou à l'énergie, en face de la physico-chimie, et les considérations d'ordre général sur la vie et l'évolution, en présence des problèmes particuliers de la biologie.

La philosophie de Hannequin procède de Leibniz, de Kant et de Renouvier ; d'autre part elle se rapproche de Lachelier par le rôle important attribué à la psychologie rationnelle ou philosophique, et de Boutroux par la recherche des rapports de la métaphysique aux sciences et la manière large et éclairée d'envisager les problèmes.

---

§ 5. — Jules Lagneau.

Il ne reste de Jules Lagneau que peu de pages : quelques fragments souvent obscurs, quelques extraits de cours. La noblesse de sa vie morale, son abnégation, son honnêteté comme philosophe, l'effort d'une pensée qui répugnait à s'emprisonner dans des formules et reprenait sans cesse les notions essentielles de la philosophie pour les mieux élucider, lui valurent des admirateurs et des disciples fidèles [1].

La philosophie de Lagneau est dominée par la morale ; la raison est un « principe d'ordre, d'union et de sacrifice »

[1] 1851-1894. Lagneau fut un des fondateurs de l'*Union pour l'action morale ;* le *Bulletin* de l'*Union* a fait paraître quelques écrits, des extraits de cours et une biographie du philosophe. Les *Fragments* qu'il a laissés ont paru en 1898 dans la *Rev. de Mét. et de morale*, suivis de *Commentaires* dus à Chartier. — Tisserand a publié dans la même *Revue* (Mai 1912) une importante étude sur *Dieu dans la philosophie de Lagneau.* La *Revue philos.* (1880, I) contient une étude critique de Lagneau sur Barthélémy Saint-Hilaire. On trouvera encore des travaux sur Lagneau dans la *Revue du Mois* (mai 1906) et la *Revue de mét. et de morale* (1908).

tout ensemble, l'affirmation d'une loi supérieure, de valeur morale. Pour établir l'harmonie sociale, il faut que quelques-uns d'abord pratiquent un haut spiritualisme, prêchent d'exemple et trouvent des imitateurs. C'est ainsi qu'en effet Lagneau a compris la vie. La réflexion doit ouvrir la voie à la liberté intérieure, l'émanciper, conduire au désintéressement, au dévouement, au don de soi. Lagneau adopte la conception morale de Kant : l'action morale dépend d'une loi intérieure, qui cherche à réaliser l'idéal, symbole de Dieu, réalité vivante prise dans sa totalité, tandis que les sciences n'envisagent que des groupes particuliers de phénomènes. Nous ne connaissons pas l'absolu, mais il importe pour nous de le *vivre*, ce qui vaut mieux. L'action domine la connaissance et lui donne une signification. Lagneau professe un kantisme interprété et continué par Lachelier, dont il est le disciple.

La psychologie, pour Lagneau comme pour Lachelier, est moins une science qu'une méthode philosophique, la méthode réflexive. Lagneau a souvent repris cette question de méthode. La méthode psychologique n'est ni inductive, ni déductive, mais elle cherche, dans tous les aspects de la vie consciente, l'unité spirituelle : en effet, si, par l'extérieur, notre représentation est objet, par le dedans elle est idée, elle appartient à l'esprit qui la pose, elle en porte les caractères. La méthode réflexive envisage les représentations dans leur rapport avec la pensée ; ensuite, elle nous conduit à reconnaître l'unité de la pensée, comme acte et comme synthèse, c'est-à-dire comme réalité vivante et concrète, et non comme abstraction ou comme nécessité logique. Elle essaie d'atteindre, par l'analyse des idées, ce qui n'est ni idée ni rapport, mais *acte ;* l'acte de pensée, qui donne naissance aux idées, est un et indépendant des

individus, quelles que soient les consciences particulières, dans lesquelles il se manifeste ; ainsi le définit Lagneau sous l'influence de Spinoza qu'il avait étudié de près. La pensée est absolue.

La conscience est à la fois activité volontaire et finalité : elle implique l'*affirmation spontanée* d'un tout senti et d'un but poursuivi ; elle n'a ni degrés ni parties ; elle est synthèse. Il faut distinguer de la conscience la *réflexion*, qu'on devrait nommer plus exactement l'*intuition réflexive* et dans laquelle le *moi*, centre de pensée, s'affranchit des phénomènes et reconnaît qu'il appartient à l'esprit un et absolu : notion dans laquelle on retrouve l'influence de Ravaisson et de sa conception aristotélicienne de la pensée comme pensée de pensée. Cette aperception de l'esprit absolu est, pour Lagneau, le fondement de la métaphysique.

Dès lors, la conscience est pour ainsi dire située entre deux absolus dont elle forme la synthèse et qui sont : la sensation, multiplicité objective, et la pensée, qui est une. La conscience éprouve en elle la lutte de ces deux absolus ; elle subit l'effort qu'exerce la Pensée pour contracter en synthèse la multiplicité sensible qui, livrée à elle-même, serait incohérente.

La connaissance aussi bien que la vie morale seraient incompréhensibles sans le principe unificateur et rationnel, qui est à la fois règle de l'action et règle de la vérité. La connaissance d'un objet physique n'est pas la simple affirmation d'un fait. Elle est un rapport, dominé par les lois de la pensée : la perception obéit au même genre d'obligation rationnelle que l'affirmation morale ; l'obligation rationnelle, étant l'obéissance de l'esprit à ses propres lois, n'est autre chose que la *liberté*.

Au-dessus de la conscience avec ses luttes et ses efforts, on peut cependant concevoir une conscience qui a dépassé tout effort, une vie religieuse dans laquelle s'anéantit la conscience psychologique, et avec elle la règle et l'obéissance : cette identification de l'esprit avec lui-même n'est pas donnée à la nature humaine.

---

§ 6. — Léon Brunschvicg.

L. Brunschvicg, qui s'est consacré surtout à d'importants travaux de logique et d'histoire de la philosophie (*La Modalité du Jugement, Les Etapes de la philosophie mathématique*, Paris, F. Alcan), et qui d'autre part se trouve être l'éditeur le plus compétent de *Pascal* et l'auteur d'une étude très complète sur ce penseur, a pris position dans les problèmes de la psychologie par son *Introduction à la vie de l'esprit* (F. Alcan, 1900). Psychologie nettement idéaliste. Lachelier et Boutroux n'ont pas été sans influence sur sa pensée, comme ce fut le cas pour Lagneau ; il se rattache plus directement peut-être aux grands penseurs idéalistes, ou mieux, à ce qui se trouve d'idéalisme chez certains grands penseurs, un Platon, un Descartes, un Kant. L'attrait qu'exerce sur lui la forme mathématique de la pensée accentue encore ce caractère. On pourrait placer Brunschvicg aux antipodes d'un Ribot, qui attachait une importance spéciale aux réactions organiques et à leur apport inconscient, tandis que la psychologie de Brunschvicg est une psychologie de la conscience et de la raison.

L'esprit est unité ; il synthétise la multiplicité sensible.

La pensée est l'activité même. L'étude de la *représentation* entraîne la réfutation de l'associationnisme et met en lumière la nature logique de la pensée : nos représentations ne sont pas des atomes psychologiques ; il y a une circulation incessante des états de conscience ; « tout peut être « associé avec tout »... « Tout fait de conscience est comme « un centre d'irradiation. » Le choix qui se fait entre les représentations n'est livré ni au hasard ni au mécanisme, mais relève de l'unité spirituelle. Les concepts, qui forment la trame de notre pensée, ne se définissent pas par une combinaison d'images, mais par les rapports logiques, et tout d'abord par les jugements, qui relèvent de l'affirmation de l'être, acte constitutif de l'esprit humain.

L'*action* est à son tour le prolongement de l'idée ; et en même temps que les idées se développent par la réflexion, les mouvements issus de ces idées se coordonnent ; ensuite ils obéissent à l'habitude qui, livrée à elle-même, dégénère en automatisme, mais soumise à la réflexion, accroît l'efficacité de l'idée.

Enfin, nous sommes avertis de l'état d'ensemble de notre être par les *sentiments*, qui sont immédiats, uniques en chaque moment et, naissant de la relation de l'idée qui se présente à nous avec celles qui occupent notre conscience, enveloppent, en chaque moment de notre existence, l'ensemble de notre individualité. A ce point de vue, en chaque instant, chaque individu est un tout original, unique, irréductible.

Après avoir étudié ces données de la conscience, Brunschvicg passe aux représentations que nous détachons de notre moi pour former le monde extérieur et à l'*espace*, milieu dans lequel nous les extériorisons, puis au milieu dans lequel nous situons les transformations des objets

et qui est le *temps*. Il analyse ensuite l'activité mentale en tant qu'accordant entre eux les objets qui, dans la représentation sensible prise en soi, n'offriraient qu'une multiplicité disparate. La pensée se sert à cet effet des lois de *substance* et de *causalité*.

Dans l'emploi des lois d'ordre, temps, espace, substance, causalité, l'activité synthétique dont ces lois sont l'expression est la même pour toutes les consciences. C'est ainsi que se développe la science. En même temps, la réflexion, en se portant sur la science, produit la notion de *vérité* : la vérité n'apparaît pas comme extérieure à l'esprit, elle n'est pas une chose en soi qui s'impose à la conscience, sinon tout serait vrai pour l'homme et il n'y aurait ni critère ni critique. La vérité se fait, puisque l'esprit est une activité vivante.

Les chapitres consacrés à la vie psychologique et à la vie scientifique sont suivis d'une étude de la vie esthétique, caractérisée par la contemplation, la joie, la pureté de l'émotion qui se traduit dans l'art, et surtout l'étonnante sympathie que l'art développe en nous pour les choses et les hommes.

De la réflexion qui se porte sur l'expérience de la vie résulte l'idée de notre *destinée morale*. Brunschvicg montre comment la volonté se veut elle-même comme but, comment l'esprit est liberté, et de quelle manière naissent la solidarité et les notions de justice et d'humanité. Vérité, beauté, moralité apparaissent comme une triple activité qui émane de la réalité intérieure et profonde de l'esprit, indépendante des événements fortuits, des désirs et des passions. Toutes trois ont leur source dans l'unité de l'esprit, la vérité étant l'unification et l'organisation des données sensibles, la beauté reposant sur l'harmonie, et la moralité sur l'identité fondamentale des esprits.

La conscience de l'unité se traduit dans la *vie religieuse,* dès que le principe spirituel n'est pas seulement une conception abstraite, mais fait partie de notre vie.

Il y a, dans l'attitude générale, une certaine parenté entre Brunschvicg, Hannequin et Lagneau. Les deux premiers tirent parti des sciences et ne les perdent jamais de vue. Ils ont été à l'école du criticisme et développent les idées d'unité de la pensée, d'activité spirituelle transcendante à l'observation immédiate du psychologue, et de synthèse mentale : idées qui leur sont, au surplus, communes avec Lagneau. Chez ce dernier comme chez Brunschvicg, le moment religieux a une importance essentielle et l'esprit est moralité aussi bien que connaissance.

---

§ 7. — André Lalande.

A. Lalande a publié sur nombre de questions de psychologie scientifique des articles remarqués. Ses recherches sur la paramnésie ou illusion du déjà vécu sont souvent citées par les spécialistes. On se plaît unanimement à rendre hommage à son dévouement et aux services qu'il a rendus à la philosophie en se chargeant des travaux préparatoires et de la rédaction définitive du *Dictionnaire* publié par les soins de la *Société française de philosophie.*

Nous exposerons ici les idées psychologiques qui se dégagent du chapitre qu'il consacre à la vie mentale dans son livre sur la *Dissolution opposée à l'Evolution* (F. Alcan, 1899).

L'originalité de ce livre consiste en ce que son auteur entreprend la critique de la notion d'évolution telle qu'elle

a été élaborée par Spencer : passage de l'homogène à l'hétérogène avec différenciation fonctionnelle, accord de fonctions plus complexes et progrès. Lalande a vu, dans le domaine de la mécanique aussi bien que dans la biologie, la psychologie et les faits sociaux, une tendance à la simplification, à l'unification, qui est bien le contraire de la loi d'évolution et indique un passage graduel de l'hétérogène à l'homogène.

Comment cette idée s'applique-t-elle à la psychologie ? Le fait psychologique est irréductible au fait physique et au fait physiologique : c'est chose démontrée. La vie psychologique présente une propriété inconnue des sciences de la matière : l'existence de lois normatives, qui ne sont possibles que par la détermination de la conscience par elle-même, ce qui signifie *raison* et *liberté*. Les lois normatives, indiquant *ce qui doit être*, ne se conçoivent que par la raison et ne se réalisent que par la liberté. De là, trois idées directrices de notre nature consciente : l'idée du savoir (*logique*), l'idée du bien (*morale*), l'idée du beau (*esthétique*). Or, ces trois idées font progresser le monde « en sens inverse de l'évolution, c'est-à-dire y diminuent « la différenciation et l'intégration individuelles ; elles ont « pour effet de rendre les hommes moins différents les uns « des autres, et de faire tendre chacun d'eux, non plus « comme l'animal à absorber le monde dans la formule « de son individualité, mais à s'affranchir au contraire de « l'égotisme où l'enferme la nature, en s'identifiant avec « ses semblables. » (P. 172-173.)

En effet, l'*intelligence* unifie, identifie, simplifie : faits qui contredisent l'évolution prise dans le sens spencérien. L'esprit procède par une organisation simplificatrice, que domine l'idée directrice d'une généralité à atteindre.

Ce processus ne se produit pas graduellement et mécaniquement, suivant une loi impersonnelle, mais par révolution, par à-coup, dans l'œuvre de grands esprits, un Démocrite, un Socrate, un Descartes. La tendance de l'intelligence à simplifier est si vive qu'elle substitue constamment le concept à la représentation, c'est-à-dire une notion identique pour tous aux images individuelles.

Dans le domaine *moral*, même unification : loin de s'expliquer, suivant Spencer, par un élargissement et un enrichissement des sentiments égoïstes, par un passage de l'égoïsme à l'égo-altruisme, et de ce stade à l'altruisme au moyen d'un système complexe d'associations, la morale nous apparaît comme imposant aux tendances multiples de notre nature, lesquelles se traduisent par les morales particulières, une règle absolue, valable pour tous : qu'il s'agisse du Dieu chrétien ou du Dieu de Spinoza, de la loi des Stoïciens ou du renoncement utilitaire de l'Epicurien, l'unification réduit les morales particulières à un même principe.

L'*art* enfin : la valeur d'une œuvre est proportionnelle à son degré de permanence et de généralité : l'essentiel pour l'artiste est de s'adresser à ce quelque chose d'identique, par quoi s'accordent les individus. L'œuvre d'art est dissolvante de tout ce qui, dans la société, porte la marque du particularisme ou de l'égoïsme ; elle n'est pas le produit d'une évolution, mais de l'esprit humain qui, en unifiant, ici comme dans la morale et dans la science, va à l'encontre du Devenir spencérien.

Ainsi donc, l'esprit ne s'explique pas par l'évolution. Il porte en lui le principe opposé, l'unité, l'identité, ce qui est permanent et éternel. Et ce n'est pas seulement dans les événements humains qu'on en trouve la marque, mais dans l'univers entier.

Par ces idées, qui font ressortir les caractères propres de l'esprit, Lalande se rattache aux penseurs qui dominent le mouvement spiritualiste et idéaliste, Ravaisson, Lachelier, Boutroux, en ajoutant à leur glorieuse tradition des aperçus nouveaux, dont l'intérêt n'a pas besoin d'être souligné.

CHAPITRE VI

LA PSYCHOLOGIE DE BERGSON

Peu de doctrines ont eu, au cours de l'époque contemporaine, autant de retentissement que celle de Bergson[1]. Il faut remonter soit aux temps de Victor Cousin et de Jouffroy, soit aux années de diffusion du positivisme, pour retrouver une influence philosophique aussi marquée. Mais tandis que, dans le succès de Cousin et dans celui de Comte, les facteurs politiques ont joué un rôle prépondérant, ce sont des tendances bien déterminées dans les goûts artistiques et les croyances morales au commencement du xxe siècle, que satisfait l'œuvre de Bergson. Elle est contemporaine de ce qu'on est convenu d'appeler l'impressionnisme en peinture, en musique, en poésie, et s'apparente, dans la morale, à une renaissance de cette religiosité sensuelle, d'une nuance très particulière, dont le livre de Remy de Gourmont sur le *Latin mystique* donne une idée assez exacte.

[1] Henri Bergson, né à Paris en 1859, membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences morales et politiques, professeur au Collège de France. Ses principaux livres, qui ont eu de nombreuses éditions, sont l'*Essai sur les Données immédiates de la conscience* (F. Alcan, 1889), *Matière et Mémoire, le Rire, l'Evolution créatrice, l'Énergie spirituelle* (tous dans la Bibl. de Phil. cont. F. Alcan). Bergson a publié d'importantes études sur des sujets de métaphysique, d'histoire de la philosophie et de psychologie dans diverses revues. Signalons particulièrement l'*Introduction à la Métaphysique* (*Rev. mét. mor.*, 1903).

Les adeptes de ces convictions nouvelles recherchent, dans leurs impressions d'art, non pas la ligne ni les combinaisons d'une architecture bien faite, mais la vibration, l'atmosphère, la richesse de mouvements variés et complexes, en un mot, tout ce qui est tendu, et que l'on sent inquiet et vivant.

Le genre de sentiment religieux voisin de cette vision des choses ne s'attache pas à un dogme sûr et défini, mais se diversifie en aspirations, en élans du cœur, en une recherche passionnée du divin, qui est conçu comme présent et intérieur aux choses bien plus que comme transcendant et dominateur.

La philosophie de Bergson répond à cet idéal ; elle s'oppose au rationalisme aussi bien qu'aux différentes formes de doctrines mécanistes ; elle s'attache à l'immédiat, au vécu, à ce qui est directement éprouvé, et cherche à saisir la réalité psychologique en-dessous des formes conceptuelles dont elle s'affuble dans les sciences et dans la vie sociale.

---

§ 1. — La Psychologie.

I

La Méthode. — Au moment où Bergson fit paraître ses *Données immédiates*, la méthode expérimentale était en honneur ; l'observation interne, entraînée dans la chute de l'école éclectique, n'éveillait que méfiance. Il n'hésita pas à la réhabiliter, la perfectionna, la transforma. Il montra qu'elle était la méthode psychologique par excellence. Il ne faut pas oublier que si les psychologues sont d'accord

sur ce point aujourd'hui, les travaux de Bergson n'y ont pas été étrangers.

Mais avec lui l'observation interne se précise. Elle cherche à suivre, avec souplesse et pénétration, la vie mentale dans ses moindres mouvements ; elle voit en notre conscience un dynamisme, une combinaison intérieure de tendances, un devenir mobile et nuancé, qui se renouvelle et se crée en agissant. Méthode moins abstraite que celle des éclectiques, et moins purement descriptive, elle se rapproche par certains points de l'introspection des Anglais, tout en différant de cette dernière en ce qu'elle ne décompose pas la vie mentale en éléments et ne conduit pas à une conception mécaniste des lois de l'esprit. D'autre part, elle ne suit pas le procédé réflexif des rationalistes (étudié au précédent chapitre), ne cherche pas à connaître les formes d'ordre qui président à la vie mentale et préfère se maintenir dans le concret; nuances qualitatives, tension, durée vivante, caractère, liberté.

L'observation de soi est capable, d'après Bergson, de percer la croûte d'actes et de représentations mécanisés qui, par la vie sociale, la science et le langage, s'est formée à la périphérie de notre vie mentale, et de plonger, par une vision profonde, dans l'intérieur de nous-mêmes. C'est là le rôle de l'*intuition*. L'intuition prétend apercevoir la vie en train de se faire. De plus, dans la vue qu'elle acquiert de notre vie mentale, il y a coïncidence de la connaissance psychologique et de la connaissance métaphysique : en saisissant la vie consciente sur le vif, elle saisit du même coup la vie, prise d'une manière absolue.

En ce sens, Bergson entend obtenir de l'intuition le même service que les rationalistes demandent à l'aperception réflexive de la pensée par elle-même : comme eux, il pro-

cède de Ravaisson et, par son intermédiaire, de la *pensée de pensée* d'Aristote et du *Cogito* de Descartes.

Mais la méthode psychologique de Bergson ne développe pas en *idées* les données de l'intuition ; l'intuition n'est pas pour lui une *intuition réflexive*, comme pour Lachelier et pour Lagneau, mais « une espèce de *sympathie* « *intellectuelle* par laquelle on se transporte à l'intérieur « d'un objet pour coïncider avec ce qu'il y a d'unique et « par conséquent d'inexprimable ». Ainsi, la même intuition qui sert de méthode au psychologue pour pénétrer jusqu'aux données immédiates de la conscience, est aussi le procédé auquel doit recourir le métaphysicien pour se placer au cœur de tout être et, en général, de tout genre de réalité. Comme jadis pour Cousin, la méthode psychologique est, suivant Bergson, en même temps la méthode de la métaphysique, et l'intuition atteint l'absolu ; mais aucune formule, aucun concept ne saurait l'exprimer ; nulle image n'en aurait la puissance non plus ; il ne peut qu'être suggéré, et il faudrait un jaillissement d'images pour y parvenir.

On constate en cela que la méthode psychologique employée par Bergson s'écarte des méthodes des sciences, qui se fondent sur l'élucidation de rapports logiques et sur l'emploi de concepts précis, et se rapproche du procédé de l'artiste qui s'efforce, par des moyens qui touchent les sentiments, de suggérer l'émotion de la réalité vivante.

II

Le monde extérieur. — Selon les sciences physiques, les corps constituent une multiplicité homogène située dans l'étendue ; leurs mouvements, pour être compris, doivent

être ramenés à la quantité et mesurés ; on les considère comme se propageant dans le temps et l'espace, qui sont des milieux homogènes et indéfiniment divisibles.

Cette conception, utile dans la vie pratique, part, suivant Bergson, du travail de solidification et de division qui s'est imposé à l'homme pour arriver à fixer des points d'appui, des centres d'opération dans la nature : « ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière ».

Or, si vraiment la nature se réduisait à de l'homogène et à du quantitatif, comme le postulent la pratique et les sciences, il ne serait pas possible d'admettre que des *qualités* eussent pu s'y surajouter, à moins de recourir à un miracle. Le qualitatif, qui nous est donné en toutes choses, est partout réellement. Prenons comme exemple le *mouvement*. Pour le mathématicien, il se ramène à un certain nombre de positions, rapportées à des points de repère situés dans un espace homogène, divisible et mesurable. Mais dans la réalité concrète, telle que doivent l'envisager le psychologue et le métaphysicien, le mouvement n'est point une série ordonnée de positions spatiales, mais le transport d'une manière d'être plutôt que d'un objet ; il est passage, transition, il a son rythme, sa valeur propre, et loin de se définir par la quantité, il est « la qualité même, « vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa « propre existence en un nombre souvent incalculable « de moments ». (*Mat. et Mém.*, p. 225.)

S'il existait un acte de perception pure, par lequel nous prendrions un instantané de la réalité, nous obtiendrions une vue d'ensemble sur des milliers de mouvements en train de s'accomplir et doués d'une vie originale, comme celui dont nous éprouvons la tension intérieure en nous, lorsque nous sommes au cœur d'une action.

III

La perception sensible. — La vie mentale est action aussi bien que pensée ; elle n'est pas limitée à la seule conscience.

Elle ne s'explique pas par la matière, par l'image cérébrale ; les physiologistes ont eu recours à cette hypothèse pour expliquer l'esprit. Or, elle implique une contradiction : les corps, dans ce cas, seraient dédoublés quand nous les percevons et existeraient une première fois hors de nous, une seconde fois dans notre cerveau. Mais le système nerveux ne forme pas d'images ; il est exclusivement un ensemble de mécanismes moteurs, depuis le simple réflexe jusqu'aux adaptations les plus hautes.

Sur cette proposition, l'accord existe aujourd'hui entre la psychologie scientifique, la psychologie rationnelle et la théorie de Bergson.

De ce qu'il n'existe pas d'images dans le cerveau, Bergson conclut que nous percevons les choses directement où elles sont, et que le travail cérébral, dans l'acte de perception sensible, n'est qu'une partie d'un processus qui comprend avant tout l'objet extérieur. Si l'ensemble des prétendues images d'objet n'est autre que l'ensemble du monde matériel, qui dépasse de toute son infinité le centre d'action qu'est mon corps, je délimite mon corps par rapport à la totalité des objets, je le distingue des autres corps, par les états affectifs dont il est le siège, et raccorde de cette manière les qualités diverses des corps que je perçois par différents sens.

IV

La mémoire. — La perception sensible n'est pas uniquement le rapport de mon corps aux autres corps. Nous y ajoutons quelque chose de nous : c'est la mémoire, qui prolonge le passé dans le présent et permet de concevoir l'avenir.

De même qu'il ne se forme pas d'images dans le cerveau, il ne s'en conserve pas non plus. La représentation n'existe qu'au moment où nous la formons.

Il y a deux sortes de mémoire : l'une, l'aptitude à reproduire des mouvements, est fondée sur la loi de l'habitude. L'autre, le rappel d'idées, d'événements ou d'objets. On enseigne généralement de celle-ci que son opération principale consiste à reconnaître un fait ou une idée et à les situer logiquement parmi d'autres faits ou idées auxquels ils se rapportent. Suivant Bergson, cette opération, appelée d'ordinaire *reconnaissance*, est beaucoup moins caractéristique de la mémoire que l'*évocation*, qui est la possibilité de nous remémorer l'événement, l'objet ou l'idée et de les faire revivre devant nos yeux, avec leur nuance propre.

Or l'évocation n'est pas le rappel de tel ou tel souvenir qui se serait conservé dans la mémoire comme on conserve un objet dans un tiroir, mais la renaissance d'une ancienne personnalité qui fut nôtre, avec tout ce qu'elle contenait, comme dans la catalepsie une attitude que l'expérimentateur impose au sujet produit la reviviscence de la situation totale dont cette attitude faisait partie. Ainsi fonctionne la mémoire.

Elle diffère donc de la perception. Pour faire bien saisir

cette différence, Bergson recourt à une comparaison ingénieuse : je perçois la chambre dans laquelle je me trouve ; c'est la perception sensible actuelle ; mais je sais, sans même devoir y penser, qu'au delà de ses murs il y a d'autres objets que je ne perçois pas pour le moment, et même un univers infini dont je conçois la richesse sans pouvoir jamais l'épuiser dans ma sensation. Ensuite, entre les objets de la chambre et les objets inconnus, je reconnais qu'il y a certains rapports. Et bien ! nous concevons une relation du même genre entre notre expérience présente et tout ce que nous avons vécu auparavant ; le passé est *virtuel* et actuellement *inconscient ;* mais il se concentre en notre *caractère* et forme celui-ci.

La mémoire s'insère toujours dans le présent qui, sans elle, serait trop instantané. Il est même peu de chose en comparaison du fond de mémoire sur lequel il s'épanouit. Cette insertion de la mémoire dans la perception présente est possible grâce aux mécanismes dont elle dispose, c'est-à-dire aux systèmes sensori-moteurs organisés par l'habitude et qui constituent le premier genre de mémoire dont nous avons parlé.

La nature nous fait faire une expérience qui nous indique ce qu'est la mémoire : c'est le *rêve*. Le rêve est provoqué par les sensations vagues que produisent sur nos sens, à travers le sommeil, les bruits, la lumière, l'attouchement des draps et un très grand nombre de sensations internes. Les voies entre le monde extérieur et le cerveau étant abolies, le contrôle qu'exerce normalement le réel ne se fait plus. Or, que constatons-nous ? Une même sensation peut évoquer beaucoup de rêves différents : la mémoire, qui constitue ces rêves, déborde la perception ; il n'y a pas de correspondance stricte entre telle excitation nerveuse

et telle représentation. Au contraire, l'excitation extérieure ouvre le chemin à de nombreuses possibilités, et ce qui donne la forme au rêve, ce sont les souvenirs non seulement récents, mais anciens ; c'est comme si tout ce que nous avons vécu était présent dans la mémoire. « Oui, je « crois bien que toute notre vie passée est là, conservée « jusque dans ses plus infimes détails, et que nous n'ou- « blions rien, et que tout ce que nous avons senti, perçu, « pensé, voulu depuis le premier éveil de notre conscience, « se survit à soi-même indestructiblement. » (*Le Rêve Rev. scient.*, 8 juin 1901.) Si, dans la veille, nous omettons tant de souvenirs, c'est à cause de l'action présente qui les éloigne, à cause de la « précision de l'ajustement » entre le réel et nous.

Qu'y a-t-il de plus dans l'état de veille ? Il y a l'*effort* de l'esprit, qui ne se ramène aucunement à un mécanisme d'associations entre des idées isolées, mais exige un mouvement allant du dedans au dehors, qui traverse plusieurs plans de conscience en profondeur, et, ramenant à la surface une représentation vague d'abord, la convertit en une image précise ; pour percevoir, je dois me souvenir ; pour me souvenir, je ne dispose pas d'une collection d'images bien rangées et étiquetées dans une mémoire qui ne serait qu'un casier ; c'est un effort qui amène d'abord une notion obscure et en quelque sorte dynamique de l'objet ; celui-ci, peu à peu, par une série vivante de transformations, parvient à se fixer en une image, à prendre corps : aussi, pour retenir quelque chose, essayons-nous de grouper les idées autour de quelques points saillants, qui aident à fixer leur cristallisation. (*L'effort intellectuel*, *Rev. philos.*, janv. 1902.)

La mémoire, en résumé, n'est pas un pur mécanisme et ne se localise pas ; elle est dynamique et constitue le

caractère avec son passé qui dure ; elle est à la fois activité et inconscient ; pour s'exprimer, elle exige un effort qui consiste à passer de l'interpénétration virtuelle de tous les états psychiques à la réalisation de certains d'entre eux. Le corps, avec son actualité active, est l'instrument d'action qui a pour fonction essentielle de rendre possible ce passage, en délimitant la vie de l'esprit. « Il est, par « rapport aux représentations, un instrument de sélection, « et de sélection seulement. Il ne saurait ni engendrer ni « occasionner un état intellectuel. » (*Mat. et Mém.*, p. 197.)

V

La relation entre âme et corps. — Bergson dénie au matérialisme la capacité de résoudre ce problème : en effet, cette doctrine s'appuie sur le rapport entre l'état cérébral et ses causes ; or l'état cérébral est déterminé, limité ; entre cet état et l'infinité perceptible d'une part, la mémoire d'autre part, nul rapport n'est possible. L'actualité sensible ou *matière* dans l'espace, la virtualité de la *mémoire* dans le temps, débordent l'état cérébral et annihilent toute explication dite *paralléliste*.

L'idéalisme ne réussit pas mieux, et pour la même raison : ni la mémoire ni la matière ne se réduit à la représentation ou à l'idée, mais les dépasse.

Le problème ne se comprend que si l'on envisage deux autres problèmes métaphysiques : celui du rapport entre l'étendu (les corps) et l'inétendu (l'esprit), et celui du rapport entre le quantitatif (le monde des corps selon la science) et le qualitatif (la vie de l'esprit avec ses nuances, ses sensations, ses états affectifs, ses volitions, ses pensées).

Ces problèmes métaphysiques ne sont pas insolubles.

Pour le premier : en réalité, les choses ne sont pas totalement étrangères à l'esprit ; il y a, dans les objets matériels, quelque chose de la synthèse mentale ; la juxtaposition et l'homogénéité spatiales, la division et la multiplicité sont sans doute vraies, mais n'épuisent pas la réalité matérielle, car celle-ci est non seulement étalée dans l'espace, mais encore *en train de se produire* à chaque moment ; elle a aussi un certain dynamisme, quelque chose d'intérieur à elle-même, d'inétendu ; et ce qui rapproche l'inétendu ou spirituel et l'étendu ou multiplicité homogène, c'est l'idée d'*extension*, qui signifie déroulement, passage de l'intériorité dynamique à l'extériorité étalée.

Pour le second problème, celui du rapport entre quantitatif et qualitatif, l'idée de *tension* servira à le résoudre. Les sciences étudient le quantitatif, c'est-à-dire ce qui est mesurable et mécanisé. Et en effet, il y a du mécanisé dans l'univers. Mais la matière elle-même n'est pas un pur mécanisme, qui s'opposerait au pur dynamisme de l'esprit, comme deux entités ou substances dans la philosophie cartésienne. Sous le mécanisme de la matière vibre un mouvement *en train de se produire*, et chaque chose a sa *tension* propre, sa manière d'être. Et inversement, il y a du mécanisé dans la vie mentale, en raison de l'habitude : c'est le problème qu'avait magistralement traité Ravaisson.

VI

La nature qualitative de la vie psychologique. — Si l'on essaie de définir la vie psychologique, on lui reconnaîtra trois caractères essentiels : qualité, durée, liberté. Bergson les dégage dans l'*Essai sur les Données immédiates de la conscience*.

S'attaquant aux tentatives des psycho-physiciens, qui traitent les sensations comme qualités extensives et prétendent leur appliquer le nombre cardinal, il procède à des analyses très fines de l'effort musculaire d'une part, du sentiment esthétique d'autre part, pour montrer que, loin de se composer d'*éléments*, d'atomes psychiques, la vie mentale s'affirme comme *pénétration réciproque* de tous ses moments. Le psycho-physicien prend pour le véritable état mental sa traduction en termes quantitatifs ; il dépouille la vie psychologique de la nature qualitative qui lui est propre.

La sensation, en tant qu'éprouvée, que vécue, est essentiellement qualitative. Mais en rester à la nuance sensible, ce serait ne pas sortir de soi-même. Intéressés à l'action, nous projetons nos sensations dans le milieu homogène de l'espace, qui nous permet d'agir et de délimiter les points d'attache de notre action et des objets. Dès que nous envisageons la vie sensible sans la transformer et telle que nous la vivons, elle se montre *qualité* pure et nuance.

La vie psychologique est ensuite *durée*. Ici, Bergson établit une distinction entre le temps mesurable dont se servent les sciences et que nous utilisons dans la vie sociale, et la *durée*, qui est propre à la vie mentale et inséparable de la mémoire dynamique, définie plus haut.

Dans la durée, il y a continuité du passé dans le présent, et comme projection, dans le présent, de toute notre vie passée ; cela exclut la juxtaposition dans le temps mesurable, ainsi que l'extériorité mutuelle des faits de notre existence, pour n'admettre comme essentiel à la vie de l'esprit que le dynamisme, la pénétration mutuelle de toutes les tendances qui la constituent. Le *moi* véritable ne se comprend que par la durée.

Si la durée psychologique s'immobilise, se fixe en concepts, c'est-à-dire en termes définis, bien délimités et en quelque sorte objectifs, construits sur le modèle des choses spatiales, c'est que la vie sociale l'exige ainsi et qu'il ne nous est possible de communiquer avec nos semblables qu'en sortant de nous-mêmes et de ce que notre vie psychologique a d'original et de vécu ; nous substituons à la nuance propre de nos états d'âme certains types généraux, symboles au moyen desquels nous entrons en relation avec autrui. Et si, au lieu de nous borner aux échanges de vue pratiques et quotidiens, nous désirons suggérer à autrui ce que nous éprouvons en nous-mêmes, il faut que nous recourions aux procédés de l'art, qui dispose les moyens d'expression de telle manière qu'ils n'expriment pas des rapports abstraits, mais quelque chose du mouvement et du coloris de la vie.

Après tout, la vie que nous éprouvons en nous, nous la retrouvons dans l'univers, dès que, dépassant le point de vue spatial et quantitatif des sciences, nous nous plaçons dans ce que les choses ont d'intérieur, de qualitatif. Alors, tout nous apparaît comme *tension* et énergie. Pour comprendre la nature profonde des choses, c'est donc à l'intuition psychologique qu'il faut recourir.

Il importe d'invertir la manière de procéder des écoles déterministes, qui croient pouvoir expliquer la vie consciente par le mécanisme et échouent dans les erreurs du parallélisme psycho-physiologique et des doctrines associationnistes, qui ne tiennent aucun compte de la vie spirituelle.

Les caractères de *qualité* et de *durée* propres à l'esprit se complètent par la *liberté*. La psychologie de Bergson a son point culminant dans la théorie de la liberté. Elle est une philosophie de la liberté. Mais cette liberté n'est plus le

libre arbitre des éclectiques. Elle prend une grande précision par la distinction entre le *moi profond* et le *moi parasite*, et pour la comprendre il faut, à l'encontre des rationalistes qui placent la liberté dans l'acte de pensée, envisager au contraire les *individus* concrets, avec leur manière propre de vivre, de sentir et de penser.

Il y a, chez chacun de nous, des actes, sentiments, idées qui traduisent notre caractère individuel et sont de telle nature que ces manières d'agir et de penser ont avec nous « cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois « entre l'œuvre et l'artiste ». (*Données*, p. 131.) Ce sont certains états d'âme que Bergson appelle libres. « L'acte « sera d'autant plus libre que la série dynamique à la- « quelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec « le moi fondamental. » (*Ib.*, p. 128.) Sens très particulier et nouveau : car, en général, on appelle acte libre un acte qui obéit à une délibération rationnelle, par opposition à un mouvement de passion. Suivant Bergson par contre, un acte réfléchi peut ne pas être libre, tandis qu'un mouvement d'indignation ou une grande passion méritent l'épithète de libres s'ils traduisent la personnalité tout entière.

D'autre part, beaucoup d'actes et d'idées résultent des influences sociales (éducation, conceptions scientifiques et morales apprises), ou encore se produisent par habitude, sans que nous y mettions notre âme : c'est comme s'ils émanaient d'un *moi parasite*, qui recouvre le moi profond. Ce sont des actes mécanisés, tombés sous la loi du déterminisme ; ils constituent l'*automatisme* mental, mais ils se sont dépouillés, par là même, de leur valeur psychologique. Bergson a étudié dans le *Rire* les effets qu'obtiennent la comédie et la satire en présentant au public le spectacle de l'automatisme mis en quelque sorte à nu. Les actes libres

sont, en général, beaucoup plus rares que les actes automatiques. La personnalité libre diffère d'homme à homme.

Mais même réduite à un minimum, la liberté résiste à la mécanisation. Il en est ici de la nature comme de l'humanité. D'un côté comme de l'autre, la matière et l'esprit n'apparaissent pas comme des choses, mais comme des tendances, la matière, comme tendance à l'action mécanisée, et l'esprit, le caractère ou la mémoire, comme tendance à la concentration, à la pénétration, à la personnalité, à la liberté.

---

§ 2. — L'Évolution créatrice.

Dans les *Données immédiates*, dans *Matière et Mémoire*, dans l'*Introduction à la métaphysique*, la psychologie de Bergson ne fait appel qu'à l'analyse de la vie mentale et à l'intuition métaphysique, à la première pour distinguer les tendances de l'activité spirituelle, à la seconde pour en saisir le caractère profond. L'intuition qui nous fait découvrir ce caractère est la même qui, par un acte de sympathie intellectuelle, nous transporte au cœur même de tout être, bien plus, à l'intérieur du mouvement en train de s'accomplir ; par elle, nous percevons la vie, nous atteignons l'absolu.

Avec l'*Evolution créatrice*, le point de vue se déplace, et la psychologie, au lieu de se fonder sur certains caractères de l'acte spirituel pris en lui-même, demande aide à la biologie ou, plus exactement, à une doctrine biologique, le vitalisme, qui reprend ici l'influence qu'elle exerçait près d'un siècle auparavant.

Les biologistes admettent généralement, de nos jours, une filiation logique et chronologique entre les espèces. A travers les séries d'êtres vivants, « la vie apparaît comme « un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermé- « diaire d'un organisme développé ». (*Ev. créatr.*, p. 29.)

L'évolution, ainsi conçue, ne s'explique, suivant Bergson, ni par le mécanisme ni par le finalisme, — et en ce dernier point il se détache des doctrines vitalistes. Ce qui le frappe dans l'évolution, c'est la nouveauté, la création : il l'attribue à une poussée intérieure qu'il dénomme l'*élan vital.*

Il s'agit, pour prouver la réalité de l'élan vital, d'expliquer son unité, sa richesse et la raison pour laquelle il a suivi des lignes diverses d'évolution.

Son unité : à l'exemple des anciens vitalistes, Bergson choisit un fait frappant, que les autres hypothèses sont impuissantes à expliquer : c'est l'apparition, sur des lignes diverses d'évolution, de certaines identités de structure, et il cite l'analogie de l'œil du mollusque appelé Peigne et de l'œil de l'homme. Ni l'accumulation de petites variations, invoquée par les darwiniens, ni l'influence des milieux, ici dissemblables, ni les variations brusques ne l'expliquent.

Reste une hypothèse : un élan vital, dont l'unité originaire est démontrée par les susdites analogies.

D'autre part, comme la création naturelle est extrêmement variée, il faut reconnaître à l'élan vital un second caractère, richesse, expansion, productivité.

Mais alors, pourquoi l'élan vital n'a-t-il pas produit la nature par une expansion non contrariée, et pourquoi s'endigue-t-il dans les lignes d'évolution, au lieu de se manifester librement ? On en aura l'explication dans la notion de matière.

La *matière*, pour Bergson comme pour Ravaisson, n'est pas un principe indépendant ni une substance. Elle ne se comprend que par rapport à l'élan vital et ne s'exprime qu'en termes d'action. « La vie èst de l'action qui se fait, « la matière est de l'action qui se défait. » La matière est un courant inverse à la vie ; elle est le « tourbillonnement sur place » qui atteint l'élan vital quand, par les nécessités de la création même, il est obligé de se fixer.

D'une part, expansion ; d'autre part, matérialisation : telles sont les raisons qui font comprendre pourquoi l'élan vital a produit plusieurs lignes d'évolution, présentant une suite logique et chronologique.

Nous retrouvons ici des caractères analogues à ce qu'étaient la liberté et l'automatisme dans la vie psychologique. Là, nouveauté ; ici, mécanisation.

En étudiant les différenciations des séries des êtres vivants, Bergson arrive à distinguer trois lignes d'évolution qui se définissent, la première, par la *torpeur végétative* (végétaux et deux des quatre grandes directions de la vie animale, les Echinodermes et les Mollusques, directions aboutissant à une impasse) ; la deuxième, par le développement de l'*instinct* (arthropodes, avec, comme point culminant, les hyménoptères) ; la troisième, par l'*intelligence* qui triomphe chez les vertébrés.

La question importante qui, dès lors, se précise, est celle des différences entre *instinct* et *intelligence*. Ce sont, pour Bergson, deux processus opposés. L'intelligence s'oriente vers les rapports des choses plus que vers les choses elles-mêmes ; elle invente des instruments, des moyens d'action ; la science humaine poursuit ce but là. Par contre, l'instinct n'expérimente ni ne cherche, mais coïncide, dans son action, avec l'objet qu'il vise : les hy-

ménoptères paralyseurs en fournissent un exemple. L'instinct est une espèce d'intuition. L'intelligence s'applique à des rapports et aboutit, chez l'homme, à l'abstraction.

Mais ici, ce sentiment direct du réel qu'est l'instinct, se fait jour, réfléchit sur lui-même et se tourne vers la vie, pour la saisir sur le vif. Nous connaissons déjà l'*intuition* du psychologue et du métaphysicien. Elle est peut-être plus nette encore dans le genre de vision propre à l'artiste. Si l'intelligence sert d'éducatrice à l'intuition, en ce qu'elle conduit de l'individuel à l'universel, inversement elle ne saurait découvrir l'universel en tant que vivant et réel ; en effet, où il faudrait la vision pénétrante, elle n'emploie que des cadres, des catégories, tandis que l'intuition est « l'esprit même » et « la vie même ». (*Ev. créatr.*, p. 290). Dans ses *Conférences d'Oxford*, Bergson revient avec insistance sur le rôle de l'art ; il en rapproche le rôle de la philosophie. Le poète et le peintre sont des révélateurs. Ce que nous avions aperçu faiblement, ils l'isolent, nous apprennent à le voir ; ils font l'éducation de notre intuition. (Soit dit en passant, voilà qui rappelle le caractère *dominateur* de Taine ; des penseurs dont les systèmes sont opposés s'entendent, malgré leurs dogmes, sur certaines choses vraies.)

Et Bergson de se demander si la philosophie ne pourrait pas reconnaître comme sa tâche d'aider tout le monde à acquérir la vision intuitive de la réalité.

---

§ 3. — Examen critique de la Psychologie de Bergson.

I

Les idées de Bergson ont, comme chacun le sait, exercé sur la philosophie française une influence sérieuse. Cette influence est double : d'une part, elle atteint des penseurs qui ne sont pas bergsoniens et les conduit à élargir ou à préciser leurs conceptions ; d'autre part elle a valu des disciples à l'auteur des *Données immédiates*. Mais, ici, le caractère artiste et par conséquent personnel des œuvres de Bergson s'oppose à la formation de ce qu'on appelle proprement une école ; il est de ceux qui provoquent la réflexion sans l'enserrer dans un système. Car, à parler franchement, il arrive souvent que la solution qu'il propose éveille la critique, alors que l'on a suivi avec le plus grand profit l'analyse subtile et élégante qu'il donne des faits, et que l'on se rallie volontiers au jugement par lequel il condamne des doctrines insuffisantes ou erronées.

Dans le premier groupe des écrivains philosophes influencés par ses écrits, il faut distinguer d'abord un certain nombre de rationalistes, chez lesquels l'influence de Bergson est plutôt diffuse ; ils admettent ses critiques du mécanisme, de la psychologie de l'association, du déterminisme et même du parallélisme psycho-physique, critiques qui peuvent être considérées comme communes à l'intuitionnisme qualitatif de Bergson et au rationalisme. Par contre, ils ne le suivent ni dans son exclusion du quantitatif, ni dans sa théorie de la durée, ni dans sa conception de l'acte libre, ni dans ses doctrines biologiques, ni enfin dans sa définition de l'intuition.

Nous rangeons encore dans ce même groupe de philosophes qui subissent l'influence de Bergson sans partager toutes ses idées, quelques penseurs catholiques, comme Ed. Le Roy, La Berthonnière, J. Lubac. Ce dernier a fait connaître, dans la *Valeur du Spiritualisme* (1912), les points sur lesquels il se sépare de l'auteur de l'*Evolution créatrice.* Ils concernent surtout les tendances pragmatistes qu'on découvre dans cette œuvre, ainsi que la critique de l'intellectualisme.

Parmi les psychologues qu'on peut appeler à proprement parler des disciples de Bergson, nous nous contenterons de nommer ici, comme type du genre, les ouvrages très appréciés de Bazaillas sur la *Vie personnelle* et sur *Musique et Inconscience* (Paris, F. Alcan.).

II

Nous allons reprendre les idées directrices de la philosophie de Bergson et tâcher de montrer d'un côté ce qu'elles renferment d'utile à la science psychologique, et d'autre part les doutes qu'elles soulèvent.

Prenons d'abord le *qualitatif* considéré comme dominant exclusivement la vie mentale.

Bergson a eu raison de souligner son importance et de diriger sa critique contre les tendances de certains adeptes outranciers de la psychologie physiologique, qui prétendaient réduire le fait conscient à des mouvements cérébraux, quantitatifs et mesurables ; contre les psycho-physiciens, qui estimaient la sensation en nombres cardinaux et croyaient pouvoir isoler l'intensité et la durée des processus mentaux et les soumettre à la mesure ; enfin contre les psychologues qui essayent d'expliquer la vie mentale

par les combinaisons mécaniques d'éléments extérieurs les uns aux autres, sensations, idées ou images : sensualistes, associationnistes et philosophes qui, comme Taine, cherchaient à éluder le *moi* et considéraient la conscience comme une collection d'éléments sensibles.

Par contre, opposer à ces doctrines une théorie qui considère le fait mental comme exclusivement qualitatif, c'est soulever des objections importantes que nous résumerons en quelques mots.

Qu'implique une semblable théorie ? Elle admet qu'il existe, dans la conscience, des *données immédiates*, et que nous possédons une méthode, la méthode intuitive, pour les découvrir ; que tout caractère autre que le qualitatif n'appartient pas en propre à ces données, mais leur est surajouté et par conséquent extérieur.

Bergson a montré victorieusement, pensons-nous, que la qualité est inséparable de la conscience et qu'on se perd en vains efforts à vouloir l'éliminer. Mais cette thèse implique-t-elle nécessairement que le qualitatif suffise à définir la conscience, et n'est-ce pas peut-être l'opposition à des doctrines qui méconnaissaient ce caractère dans l'esprit, qui l'a conduit à une conception trop radicale en son genre ?

Et d'abord, est-il démontré qu'il existe des *données immédiates* pour une conscience qui, comme la nôtre, ne saisit jamais que des relations ? Une donnée immédiate est un absolu. Aussi Bergson ne recule-t-il pas devant cette affirmation que l'intuition, qui porte sur le réel dépouillé de toute addition, saisit l'absolu. Or l'intuition n'est autre chose, pour le psychologue, qu'un procédé d'investigation ou une méthode. Existe-t-il une méthode qui, allant au delà des rapports rationnels par lesquels se définit toute

affirmation, puisse, en dehors des formes logiques de la pensée, toucher la réalité et nous en donner la vision ? Enfin, existe-t-il un réel pur, un devenir, une vie en train de se faire ? Et si cela existe, sommes-nous faits pour saisir ce réel en dehors de tout rapport ? Y a-t-il deux formes de conscience, l'une intuitive dans le sens que Bergson donne à ce terme, l'autre rationnelle ? Et en admettant que cela soit, chacun sera-t-il disposé à stigmatiser la conscience rationnelle comme artificielle et perdue dans l'abstraction ?

Supposons, pour préciser, que notre sensibilité nous donne des représentations purement qualitatives, c'est-à-dire de pures nuances avec tonalité affective, dont la nature serait d'être éprouvées, vécues, sans qu'aucune catégorie rationnelle intervînt, sans donc qu'il y eût aucune comparaison entre une représentation et la suivante, chacune restant à l'état pur, à l'état de donnée immédiate et intuitive : la conscience s'effriterait en une poussière d'impressions. Accordons maintenant à ces impressions un certain retentissement, une durée : aussitôt une relation s'établira entre elles, et notre conscience étant une conscience réfléchie, cette relation deviendra à son tour objet de conscience, et par conséquent la notion de loi et d'ordre rationnel sera inévitable. Nous sommes dans un dilemme : ou une poussière d'impressions, ou l'ordre rationnel, les catégories.

Bergson a raison de s'attaquer aux formes trop intellectualistes du rationnel. Mais l'intellectualisme outrancier qu'il suppose a-t-il des représentants ? N'est-il pas plutôt une de ces doctrines-limites, comme les philosophes en imaginent volontiers afin de grossir et de pousser à l'absurde les idées qu'ils entendent combattre ? En réalité,

pour un rationalisme large, il n'y a pas de phénomènes qui ne relèvent que d'une seule catégorie. Ce qui lui semble excessif, c'est précisément le qualitativisme absolu de Bergson. A tout prendre, n'est-il pas un peu étroit ?

Continuons à préciser. Admettons, hypothétiquement, que toute sensation ne soit, en elle-même, que qualitative. La différence sensible que nous définissons comme différence de quantité ou d'intensité n'est, suivant Bergson, qu'une différence de qualité, pour qui sait se dépouiller des habitudes pratiques et scientifiques de mesure.

La thèse qui réduit à la seule qualité les différences quantitatives entre sensations explique difficilement les faits suivants : admettons qu'une même note, le *la* du diapason par exemple, étant donnée une fois par un violon, une autre fois par une trompette, je distingue entre ces deux impressions sensibles une différence de timbre, que j'appelle qualitative, de même que je puis appeler qualitative la différence entre un son musical et un bruit. D'autre part, on peut, sur le violon ou sur la trompette, donner le même *la* avec plus ou moins de force, jouer ce *la* soit *piano* soit *forte*, ou encore graduer la quantité de son en allant *crescendo* ou en allant *diminuendo :* nous ne confondrons pas la différence qualitative et la différence intensive. Celle-ci se ramène-t-elle à la première ? Si j'examine l'ensemble des conditions de ma perception, je dois répondre négativement.

Bergson nie qu'on puisse dire d'une sensation qu'elle est le double ou le triple d'une autre. Admettons sa critique. Mais il n'établit pas qu'il ne nous soit pas possible d'appliquer directement à nos sensations une échelle d'intensité qui, sans présenter de rapports cardinaux, offre cependant un ordre de valeurs intensives tel que, étant

donnée une de ces valeurs prise au hasard, les unes soient considérées comme inférieures à elle en intensité, et les autres comme supérieures. Une conception ordinale de ce genre n'est aucunement réfutée d'avance par la critique que dirige Bergson contre l'emploi du nombre cardinal en psychologie.

Et s'il est exact de dire avec lui qu'à toute représentation s'attache une nuance qualitative, et que ce serait faire un usage abusif de l'abstraction que de ne pas en tenir compte, ne serait-il pas tout aussi exclusif de réduire les caractères de la sensibilité à la seule qualité ?

Interrogeons à présent les sentiments, faits plus complexes et sans doute plus essentiellement qualitatifs. Ici encore, les analyses de Bergson tendent à montrer que l'élément quantitatif, introduit dans la psychologie sous le nom d'intensité, ne s'applique pas à la vie mentale, mais uniquement à ce qui est spatial, c'est-à-dire à des phénomènes opposés à ceux de la vie mentale.

Cette thèse est-elle légitime ? Prenons un exemple. Voici ce qu'écrit un poète qu'on ne taxera certes pas d'intellectualisme : « La mer est plus belle que les cathédrales ». Un pareil rapprochement ne se conçoit pas mécaniquement. Nous en tombons d'accord ! Et pourtant, nous comprenons la comparaison. Qu'est-ce à dire ? Les deux groupes complexes d'impressions diverses que produit sur nous la mer d'un côté et de l'autre la cathédrale, avec les idées et les sentiments qu'elles éveillent en nous, peuvent intéresser notre personnalité plus ou moins puissamment, ou encore avec une puissance que nous jugeons équivalente de part et d'autre. Une telle comparaison est possible, parce que dans notre émotion nous établissons un ordre dont les termes, tout en synthétisant des nuances et des qualités,

ne sont pas exclusivement qualitatifs, mais sont qualitatifs et sont autre chose encore. Ici l'on voit que même les sentiments complexes sont susceptibles d'être englobés dans un ordre intensif.

Prenons un autre exemple. Tarde, avons-nous vu, estime que la *croyance* est une quantité intensive, puisqu'elle augmente et diminue. On peut considérer, parmi ses nombreux degrés, ceux qu'on appelle possibilité, probabilité et certitude. Ils sont dans un ordre d'intensité croissante. Sans doute, on peut aller tout droit au troisième : je vois devant moi quelqu'un que je connais parfaitement ; sa présence n'est pas seulement possible ou probable à mes yeux ; elle est certaine. On soutiendra avec raison que chacun de ces termes désigne une attitude mentale différente, et cela est vrai. Néanmoins, outre la réaction qualitative inséparable de ces attitudes, nous n'hésitons pas à reconnaître dans la croyance des degrés d'*intensité*. Il est de toute évidence qu'à un processus aussi complexe qu'une croyance il est impossible d'appliquer le nombre cardinal et de soutenir, par exemple, que ses degrés soient entre eux dans le même rapport que les termes d'une progression géométrique. Soit ! Mais leur série n'en suit pas moins un ordre, et cet ordre n'est pas imité de l'espace, quoi qu'en dise Bergson. Car il ne serait imité de l'espace que si l'on avait démontré au préalable que tout ordre rationnel, exprimé sous forme mathématique, se ramène à des divisions de l'espace ou à des figures géométriques. Il suffit de se représenter le développement des mathématiques dans les temps modernes pour être convaincu du contraire. Qui dit *intensité psychologique* ne dit ni nombre cardinal ni espace, mais entend par là un ordre complexe appliqué à des ensembles fonctionnels.

Dès lors, le rationnel ne se bannit pas de la vie mentale aussi aisément que si on le prenait comme synonyme d'extériorité spatiale. Sans doute, les portions de l'espace sont mutuellement extérieures, tandis que les faits psychiques s'interpénètrent, formant des synthèses qui sont plus et autre chose que des combinaisons mécaniques d'éléments. Si l'on partait de ce postulat que tout ordre rationnel est spatial, on aurait établi en même temps que les faits psychiques échappent à l'ordre rationnel. Mais qui oserait admettre un postulat pareil et réduire à ce cas spécial l'ordre rationnel, alors que le développement des sciences physiques et biologiques, ainsi que l'examen critique des conditions de la vie mentale et morale montrent que cet ordre embrasse des groupes de faits beaucoup plus complexes que ceux qui se traduisent en nombres cardinaux et se symbolisent sous forme d'espace ?

L'argumentation anti-intellectualiste de Bergson nous semble reposer exclusivement sur une *conception restrictive du rationnel*. Nous nous demandons si le système de Bergson ne gagnerait pas en force à renoncer à cette conception ; car, à parler nettement, l'anti-rationalisme est la partie caduque de l'œuvre de Bergson. C'est par là qu'elle soulève les résistances des penseurs et des savants et empêche souvent les philosophes de discerner avec justice tout ce que la psychologie doit à l'auteur des *Données immédiates*. En supprimant de son œuvre ce caractère doctrinal, il n'atténuerait ni la critique très solide des hypothèses mécanistes, ni l'intérêt des considérations sur les rapports de l'activité mentale et du cerveau, ni l'élégance et la profondeur des analyses, ni l'intention légitime du philosophe qui insiste sur la nature concrète des événements conscients, sur le qualitatif inséparable

de la vie, sur le retentissement du passé dans le présent, en un mot, sur le dynamisme psychologique.

Nous pensons que la thèse anti-rationaliste gêne Bergson plus qu'elle ne le sert, et nous croyons avoir relevé les difficultés auxquelles elle le conduit dans l'explication de la *sensibilité*. Passons à la *durée*.

III

Bergson considère le *temps* du physicien comme de l'espace et par conséquent de la quantité cardinale. Selon lui mesurer le temps consiste à comparer des positions dans l'espace à d'autres positions prises comme commune mesure, par exemple à reporter les points de départ et d'aboutissement du mouvement d'un corps aux points de départ et d'aboutissement de l'aiguille d'un chronomètre. Ce temps mesurable et spatial, utile au point de vue pratique, n'a pas d'application dans la vie de l'esprit. Ici, tout s'éprouve comme prolongation vivante et dynamique, comme retentissement du passé ; il semble que le passé se presse vers l'avenir et qu'il soit en chaque instant concentré en lui-même et chargé de tendances inconscientes ; c'est la *durée*, qui s'oppose au temps mesurable, comme le vécu s'oppose à l'abstrait.

Cette conception psychologique de la durée est très forte, et l'on peut la considérer comme acquise à la science.

Mais une question se pose : la conception du *temps*, telle que Bergson l'attribue à la physique, est-elle bien exacte ? Et ensuite, sa conception de la *durée* exclut-elle nécessairement le rationnel pour rester purement qualitative et même impressionniste ?

Admettons que le physicien mesure le *temps* et le *mou-*

vement en rapportant des positions spatiales, choisies selon les besoins de la cause, à d'autres positions, situées à intervalles réguliers. Tout en recourant à ce procédé de mesure, ce qu'il évalue n'est pas distances *spatiales,* mais au contraire ce qui s'est écoulé pendant que le mobile passait d'une position à l'autre ; en d'autres termes, un *passage,* une succession. Et que l'on ne dise pas que cette succession d'instants puisse se figurer par une suite de points juxtaposés. Dans la mathématique de Zénon d'Elée peut-être. Mais aujourd'hui, la conception scientifique du temps se fonde sur l'*intégration* de l'infinité supposée de points parcourus et sur la *continuité* que cette intégration implique.

Ensuite, l'étude du mouvement physique n'exclut aucunement la forme de ce mouvement, son allure, son rythme, ses phases, ses accélérations et ses retards. Les « immobilités » entre lesquelles on le mesure ne sont que des points de repère, et le physicien sait que les mouvements présentent d'infinies variétés, suivant les êtres qui les accomplissent, et qu'entre le cours régulier des astres et l'agitation capricieuse d'un gyrin dont le dos brillant décrit des lignes tourmentées à la surface des eaux, il est juste d'établir des différences et de les expliquer par les actions qui s'exercent sur le corps qui se meut et par la réaction originale de celui-ci.

Si l'on admet que le temps s'applique à ces mouvements, on reconnaîtra par là même qu'il constitue une autre forme d'ordre que l'espace. Que les notions de temps et d'espace se perfectionnent l'une par l'autre, rien de plus naturel ; pourtant, les échanges qui s'établissent nécessairement entre les différentes formes d'ordre rationnel n'entraînent pas l'absorption de l'une d'elles par les autres, mais se fondent sur la participation d'elles toutes à l'unité de la

pensée. Le temps diffère de l'espace en ce qu'il a un *avant* et un *après*, et peut être considéré comme la projection mouvante d'une activité qui se déplace et qui change.

Dès lors il n'y á plus d'inconvénient, ce semble, à l'employer dans la psychologie ; il suffit d'adapter cet emploi à la complexité des phénomènes et de considérer que, pour comprendre la *durée* telle que Bergson l'a si bien définie et pour la démêler, la conscience réfléchie s'efforce, à travers de nombreuses oscillations, de retrouver, en se servant des données qui lui sont fournies, un peu de la succession des événements passés et de leurs rapports avec leurs causes extérieures d'une part et de l'autre avec les sentiments et les idées qui les ont marqués de leur empreinte.

IV

A exclure de sa conception de la durée tout élément rationnel et par là, tout rapport intelligible, Bergson a été conduit nécessairement à admettre un principe premier, qualitativement irréductible, un absolu, le *caractère* individuel.

Or, c'est ce genre d'absolu que la pensée rationaliste répugne à admettre. Pour elle, la réalité, même psychologique, ne réside pas dans un élément dernier, dans un terme irréductible, mais dans une harmonie entre rapports complexes : nul fait ne se conçoit en dehors de rapports qui englobent ce fait et d'autres faits ; nul rapport à son tour ne se conçoit en dehors de la participation mutuelle de tous les rapports intelligibles ; la science prend pour tâche de découvrir leurs multiples combinaisons et de pénétrer plus avant dans leur harmonie complexe, par une organisation graduelle que rien n'épuisera ni n'achèvera jamais.

Elle ne s'arrêtera donc pas à un terme dernier, fût-ce le caractère. Elle analysera le caractère, en le considérant comme un équilibre de tendances nombreuses, projetées dans la réflexion, qui les unifie et les élucide. Si ces tendances se côtoient sans s'unifier, on assiste à la dissociation mentale, à la dispersion de la personnalité. Au contraire, la personnalité et avec elle le caractère paraissent d'autant plus cohérents que l'harmonie et la synthèse sont complètes. A ce point de vue, le caractère n'apparaît pas comme une réalité irréductible et dernière, mais comme un équilibre tantôt plus stable tantôt plus oscillatoire, selon les individus et les moments. Il est qualitatif et variable, si l'on veut, à cause de la multiplicité des tendances qui le composent, et il est synthétique, à cause de l'organisation rationnelle qui l'unifie.

Il y a en effet, dans toute réalité psychologique, de l'inattendu, des oscillations, et comme un écho de la multiplicité infinie des mouvements de l'univers : c'est ce que signifie la catégorie du qualitatif. Mais le qualitatif est contrebalancé par d'autres formes d'ordre, et l'on peut dire qu'il se fait constamment un passage de ce qui, étant multiple, dépend de causes multiples et extérieures à la conscience et de ce qui, étant unifié, relève de la conscience dans ce qu'elle a de plus profond, c'est-à-dire de la réflexion, processus essentiel pour définir le genre particulier de conscience qui est propre à l'homme.

V

Si le caractère n'est pas un absolu, est-il encore possible de s'arrêter à la définition que Bergson donne de l'*acte libre ?* Peut-on se demander, à propos d'un acte en parti-

culier, s'il est libre ou automatisé ? Notons-le bien, c'est la manière dont les éclectiques, Cousin en tête, avaient établi la question. Sans aucun doute, Bergson a compris qu'il était erroné de postuler, à propos de n'importe quelle volition, une liberté arbitraire et qu'il y avait lieu d'établir une distinction entre les actes personnels et ceux qui ne le sont pas. Le progrès est considérable. Mais c'est la position même du problème que le rationaliste conteste. Une fois l'élément rationnel exclu, la solution proposée par Bergson est des plus ingénieuse. Mais la psychologie gagne-t-elle en vérité à exclure le rationnel ? Telle est la question préalable.

La solution à laquelle on aboutit en tenant compte de la raison ne s'obtient qu'en posant la question de la liberté à propos d'un ensemble d'actes, et non à propos de tel acte isolé. Un ensemble d'actes, la conduite d'un homme présente-t-elle plus ou moins de suite, de sens, d'harmonie, elle réalisera plus ou moins de liberté. Il n'y aura donc pas d'actes absolument libres ni d'actes absolument mécaniques, mais des degrés de liberté qui ne sont autre chose que des degrés dans l'organisation. La liberté, dans ce cas, est l'expression d'une harmonie plus parfaite entre les tendances vivantes qui composent le caractère, et elle dépend de la participation de la réflexion à nos actes ; cette participation délimite notre part de collaboration à l'organisation de notre vie mentale. Une semblable liberté assure notre indépendance vis-à-vis des influences étrangères, accorde à nos actes plus de cohésion et les rattache à une même source qui est, psychologiquement, la personnalité réfléchie et, plus haut qu'elle, la Pensée et ses lois, en tant qu'elle appartient à l'Être, c'est-à-dire à Dieu.

Y aurait-il contradiction avec le *vécu* à ne pas considérer

comme un absolu le caractère individuel, mais à l'expliquer par l'ensemble des rapports rationnels qu'il implique ? Et le terme dernier auquel s'arrête Bergson ne renferme-t-il pas plus d'inexpliqué que les notions d'harmonie et de synthèse ?

VI

Pour poursuivre cet examen jusqu'au bout, envisageons ce que Bergson entend par *intuition* et le rapprochement qu'il établit entre l'intuition et l'instinct.

L'intuition, pour Bergson, est une faculté de pénétration grâce à laquelle nous atteignons la réalité psychologique en nous et, par une espèce de *sympathie intellectuelle*, chez tous les êtres : méthode métaphysique nouvelle, qui prétend remplacer la méthode dialectique, en substituant au concept, propre à celle-ci, une « auscultation intellectuelle » qui atteint ce qui est en mouvement et en tension, l'âme des êtres.

L'intuition, ainsi comprise, ressemble étrangement à l'*esprit de finesse ;* elle n'est pas donnée à chacun et constituerait difficilement une *méthode,* comme me le faisait un jour remarquer très judicieusement Ribot. De plus, elle ne peut rien sans le secours de l'intelligence : Bergson nous en fait lui-même l'aveu.

Dès lors, qu'est-ce que l'intuition, sinon une introspection affinée, qui prend des attitudes d'artiste, se plaît aux nuances des choses et préfère s'attarder aux buissons fleuris qui bordent le chemin, au lieu d'entrer délibérément dans le domaine de la vie spirituelle et d'aller droit à l'acte de l'esprit ?

Mais si elle pénétrait jusque-là, l'intuition reconnaîtrait

qu'elle se confond avec la réflexion ou encore qu'elle est ce qu'avait si bien compris Ravaisson, une intuition réflexive. Elle y trouverait un autre avantage encore, celui de se rattacher à la tradition de la *philosophia perennis*. Et ne serait-elle pas bien mieux d'accord ainsi avec l'esprit latin qu'en se montrant trop indulgente envers les doctrines pragmatistes, d'importation étrangère et si peu en rapport avec l'esprit français ?

Que penser maintenant de l'interprétation biologique donnée à l'intuition, considérée comme suite naturelle, dans la conscience humaine, de l'instinct des animaux ? Tout d'abord, la définition bergsonienne de cet instinct est faite pour provoquer la résistance de nombre de biologistes qui, loin d'opposer instinct et intelligence comme deux directions différentes, se fondent sur des faits pour démontrer leur intime et constante collaboration.

Ensuite, au point de vue psychologique, si l'on admet sans peine qu'il y a quelque chose d'instinctif dans la divination du génie, il semble difficile de se laisser entraîner par l'analogie verbale jusqu'à prendre l'instinct du génie pour la prolongation, dans l'espèce humaine, de l'instinct que nous admirons chez les hyménoptères.

L'instinct ne peut être séparé de l'ensemble de la vie mentale ; à moins de retomber dans ce genre d'hypothèses mécanistes et abstraites que Bergson a si vigoureusement condamnées, on n'admettra jamais que chez l'homme un ensemble de processus mentaux soit le développement, par une évolution mystérieuse, de vertus préformées chez des êtres moins complexes que nous.

Trouver un principe qui rende compte à la fois des phénomènes de la vie et des processus conscients est toujours une entreprise hasardeuse : on risque de laisser échapper

les uns et les autres. Il est, sans aucun doute, légitime de formuler les conditions physiologiques de la conscience ; mais que peut-on gagner à recourir à des notions confuses comme celle de « vie », d'« instinct », voire même d'« évolution », pour tenter d'arracher les secrets métaphysiques de la vie et de la conscience à quelques concepts biologiques contestables et contestés ? Cette manière de procéder est d'autant plus dangereuse qu'il suffit d'une observation nouvelle ou d'une expérience précise pour renverser les suppositions les plus habiles. Un exemple : Bergson s'appuie sur les travaux de Fabre, qui prétend que l'instinct des hyménoptères est infaillible, quand il s'agit pour eux de frapper leurs ennemis de façon à les engourdir sans les tuer et à assurer ainsi une pâture à leur progéniture. Or, cet instinct merveilleux est fortement contesté par nombre de naturalistes. On l'a souvent trouvé en défaut. Quelques observations précises renversent l'hypothèse.

Les positions de Bergson sont beaucoup plus fortes dans le domaine de la psychologie, parce qu'ici il est chez lui, que la critique du mécanisme est de mise quand il s'agit de la conscience et que le terme d'*intuition* peut avoir un sens, appliqué à la vie spirituelle.

Au surplus, Bergson avait fixé sa conception de l'intuition avant qu'il eût songé à lui trouver un équivalent dans l'instinct ; cette conception gagne à se maintenir exclusivement sur le terrain de la psychologie et ne se comprend qu'en termes de psychologie. En effet, l'intuition est pour Bergson un toucher spirituel : c'est l'esprit qu'elle atteint, et dans l'individu conscient qui réfléchit sur lui-même, et dans la sympathie intellectuelle qui le projette en dehors de lui. Mais l'esprit qui se reconnaît dans ce genre d'intuition n'est pas une intelligence pure, il est avant tout vie,

devenir, mouvement intérieur, qualitatif, original en chacun de ses moments.

Cependant, à prendre en considération la théorie bergsonienne de la durée et celle de la mémoire, l'esprit ne s'évanouit pas en chacun de ses moments ; en dépit du jeu bariolé et sans loi que présente le caléïdoscope vital de l'intuition, quelque chose subsiste ; il y a un retentissement dynamique du passé dans le présent ; bien plus, rien n'est oublié. Il ne s'agit pas ici de ce qui se répète, de l'automatisme, mais de la vie spirituelle elle-même. L'évocation est là pour le prouver.

Bergson a essayé de dépouiller cette continuité et cette pénétration intérieure de tout élément intellectuel ; il en a fait du qualitatif pur. L'esprit se définit alors comme une cohue confuse de tendances, une suite de poussées et d'explosions, se faisant jour pour l'observateur habile qui a éduqué son intuition, dans un châtoiement d'impressions, qui brise à tout instant les lignes et poursuit, dans un scintillement troublant, sa danse de feux follets, fantaisiste et charmante dans son inconsistante agitation.

CONCLUSION

I

Les penseurs français, depuis la Renaissance, ont placé la psychologie au premier rang dans leurs méditations. Tantôt concrète et s'attachant à l'analyse des caractères et des mœurs, tantôt cherchant les lois de la vie mentale et éclairant les sciences morales, la psychologie, en même temps qu'elle préoccupait les philosophes, intéressait le public : Montaigne et Pascal, Descartes et Malebranche, La Rochefoucauld, la Bruyère et Vauvenargues, Diderot Voltaire, Condillac, pour ne citer que quelques très grands noms, ont apporté chacun leur contribution à une tradition glorieuse, que l'époque contemporaine à son tour a maintenue et enrichie.

Richesse et variété n'ont pas manqué à la psychologie française depuis Maine de Biran. L'esprit de centralisation, qu'on accuse parfois d'appauvrir la France, n'a pas atteint la psychologie, en dépit de Cousin.

Tandis qu'en Angleterre dominait l'école empiriste, qui décomposait la conscience en éléments abstraits et artificiels, et qu'en Allemagne l'école de Leipzig s'efforçait d'imposer une psychologie composite, formée de procédés empruntés à la physiologie et de notions métaphysiques dépouillées au préalable de la vigueur et de la puissance

de suggestion qu'elles avaient chez les grands philosophes, de Leibniz à Hégel, les psychologues français, avec une liberté de jugement qui ne s'est pas départie un instant, fondaient la science de l'esprit, instituaient ses méthodes, découvraient le dynamisme des idées, mettaient en lumière et le rationnel et le sentiment du vécu, et, d'une part, s'aidant de la pathologie, d'autre part élargissant singulièrement l'emploi des méthodes expérimentales, ils arrivaient à définir un ensemble de fonctions, à découvrir leurs rapports, à établir leurs liens et à préciser la connaissance de l'esprit comme activité, unité et synthèse.

En même temps, la psychologie française restait en contact avec les sciences physiques et morales, avec l'art, la religion, la vie politique.

Au début de l'époque contemporaine, Maine de Biran représente d'une manière intégrale les tendances de cette psychologie : c'est par tempérament et non par quelque influence extérieure qu'il commence à s'analyser ; il développe l'observation de soi, la perfectionne, l'érige en méthode ; en même temps il est attentif, autant que Cabanis, aux transformations organiques et à leur influence sur le sentiment et le vouloir ; il lit les œuvres des médecins-psychologues, il les discute avec des physiologistes ; entre eux et lui un fécond échange de vues s'établit. Il se lie d'amitié avec Ampère, l'illustre physicien doublé d'un penseur de génie. Il assiste à la naissance d'un nouvel ordre de choses, prend part à la politique, occupe à la Chambre des députés, sous la Restauration, une haute situation. La vie religieuse enfin, qui lui était étrangère d'abord, le requiert peu à peu, et chaque jour plus fortement. C'est de l'intérieur que lui vient cette poussée. La conscience croissante de la vanité des choses humaines,

l'inquiétude, une certaine instabilité, la lutte pour la concentration l'accentuent. Mais sa religion n'a rien d'étroit ni d'intolérant ; elle est vraie, parce qu'elle procède de la vie même ; contre le dogmatisme d'un de Bonald, Biran défend hautement la philosophie. Les théories les plus originales de sa psychologie, comme celle des modes sensitifs simples, viennent d'une réflexion féconde se portant sur ce que leur auteur a éprouvé dans sa conscience ; la vie et le système se corroborent. Tenant compte à la fois de l'expérience, des besoins du cœur et des idées métaphysiques, il professe un spiritualisme qui pénètre de sa lumière toutes les régions de l'âme ; et après plus d'un siècle du développement le plus riche pour la psychologie, les historiens se plaisent à reconnaître combien de suggestions fécondes sont dues à Maine de Biran.

L'école éclectique, qui se réclamait directement de lui pour la méthode, fut dès ses débuts en contact intime avec la politique libérale. Les premiers chefs du mouvement éclectique, Royer-Collard et Cousin, sont également ceux du parti doctrinaire. Or, c'est précisément l'esprit doctrinaire qui fit le plus grand tort à l'éclectisme et le déconsidéra. Victor Cousin, pendant de longues années le grand maître de cette école, ne manquait ni d'enthousiasme ni de ferveur ; il aimait sincèrement la philosophie, mais ses habitudes d'orateur politique façonnèrent son talent à tenir compte des convenances et des raisons d'opportunité plutôt que du vrai ; chez lui, l'éclectisme, comme le libéralisme, procède d'une conception inférieure, médiocre et bâtarde. En général, le libéralisme politique, qui a tenté en vain de se rajeunir sous l'épithète de radicalisme, manquait de cœur autant que de largeur d'esprit ; il prévoyait mal l'avenir et, soucieux de sauvegarder les

intérêts de bourgeois égoïstes, il cherchait à étouffer toute aspiration généreuse ; trop roturier pour atteindre à l'élégance d'une aristocratie raffinée, il n'avait pas non plus la verdeur et les ressources du peuple ; privé d'ampleur, sans caractère, sans pittoresque, il a vécu de convenances banales et s'est contenté d'une pensée sans force et sans éclat.

Par bonheur, Jouffroy, le représentant le plus éminent de la psychologie parmi la première génération des éclectiques, échappa, mieux que ses maîtres, à l'altération produite par l'esprit doctrinaire. C'est son caractère qui l'en préserva. Comme Biran, il avait le don de l'analyse de soi. Il le développa. Apparenté au sentiment romantique par une mélancolie inquiète, son tempérament d'artiste le sauva ; il y a du poète, du romancier et parfois du prophète en lui. Du penseur surtout, car son esprit travaille en profondeur ; il n'est pas superficiel, ne vise pas à l'effet ; l'action n'est pas son but unique. Il voit de haut et sait s'attarder à contempler. Il aime ses montagnes du Jura, il sympathise avec la nature ; la vision qu'il en garde agrandit et dramatise ses sentiments. Comme chez Biran, la pensée fait un, chez lui, avec la vie ; les états profonds, émotifs, qui semblent jaillir de l'inconscient, l'intéressent. Ce sont les forces cachées de l'âme. Biran et Jouffroy, en les analysant, acquiescent tous deux déjà à une psychologie dynamique.

Quoi qu'on ait dit, l'éclectisme n'a jamais perdu contact avec les sciences et les arts ; Bouillier s'est prononcé dans les débats des biologistes, Paul Janet n'a pas dédaigné l'étude expérimentale de l'esprit, et d'autre part il se plaisait à dégager ce qui se trouve de psychologie dans l'œuvre des écrivains classiques. S'agit-il des tendances métaphy-

siques ? L'éclectisme, et dans les premiers écrits de Cousin, et plus tard dans les livres de Vacherot, dans les Cours de Paul Janet, a su s'élever au-dessus de son programme et éviter le scepticisme où menaçait de l'entraîner son hypothèse historique sur le développement des systèmes.

Les philosophies de Comte et de Renouvier doivent mainte suggestion aux théories des réformateurs sociaux : l'influence de Saint-Simon est manifeste chez Comte ; Renouvier la subit au même degré. Comte en conserve la notion d'organisation et l'idée d'une loi de développement des sociétés ; il repousse l'idée révolutionnaire pour s'attacher surtout à l'ordre et à la hiérarchie des fonctions. Renouvier au contraire n'admet rien de ce qui rappelle la contrainte et l'autorité ; il met au premier plan la personnalité et n'abandonne pas l'espoir d'une cité fondée sur des consciences libres. Suivant sa théorie, l'état de guerre dans lequel vit l'humanité fut précédé et sera suivi d'un âge de raison et d'individualisme éclairé : par là, il dépasse le socialisme et pourrait fournir des arguments à la conception libertaire de la société.

Comte, entré dans la vie active peu après 1820, a toujours prétendu au rôle de réformateur social et ne s'est jamais, sous ce rapport, désintéressé de l'action. Renouvier appartenait à cette génération de démocrates qui, entrant en lice en 1848, assista avec douleur à l'échec d'une révolution qu'elle s'imaginait devoir être plus profonde et plus complète que celle de 1789. Chez Leconte de Lisle, chez Louis Ménard, mêmes désillusions, mêmes regrets. Sans jamais renoncer à son idéal politique, Renouvier se consacra surtout à la philosophie, mais, dépassant la logique, la psychologie et la morale, il aborda la philosophie de l'histoire et même l'utopie sociale et n'hésita pas,

quand, après le second Empire, il fut possible de parler librement, à exposer ses idées dans des publications périodiques qu'il avait aidé à fonder, et à engager des polémiques pour défendre son néo-criticisme.

Avec Ravaisson et ses disciples, la philosophie se dégage des préoccupations politiques et, se plaçant au-dessus des contingences, elle interprète, avec une indépendance d'autant plus complète et une vision d'autant plus élevée, les problèmes qu'elle juge digne de ses méditations. Cette attitude est devenue peu à peu celle de la grande majorité des penseurs. Elle coïncide avec une attitude analogue chez nombre d'hommes de science, qui se détournent de l'agitation de la politique et poursuivent leurs recherches en pleine liberté d'esprit, sans redouter les conséquences qu'auront leurs découvertes ou leurs théories pour la société de demain. Les adeptes de la psychologie scientifique ont suivi en cela l'exemple de leur maître Ribot qui, évitant de se mêler aux discussions du jour, a gardé, vis-à-vis des partis qui cherchaient à imposer leur manière de voir à l'enseignement de la philosophie et risquaient ainsi de dénaturer la recherche du vrai, une liberté absolue de jugement à laquelle on ne saurait trop rendre hommage.

Par contre, le rapport est devenu de plus en plus étroit, depuis 1870, entre la philosophie et les sciences aussi bien qu'entre la philosophie et l'art. Les méthodes des sciences et la vision de l'artiste ont été mises à profit par les psychologues dans l'étude de la vie mentale : les rationalistes ont cherché surtout, à l'imitation des mathématiques, les rapports intelligibles entre les idées et l'organisation systématique de la conscience ; les expérimentateurs, s'inspirant des procédés du laboratoire et des directions de la

biologie, s'attachèrent à découvrir les lois qui régissent la genèse et les transformations des fonctions mentales, afin de les rattacher d'un côté à certains processus physiologiques, de l'autre aux caractères propres de la pensée. Ceux qui, attentifs au vécu, cherchent avec Bergson à mettre en lumière, au-delà de ce qui est mécanisé et de ce qui est conceptualisé ou abstrait, les caractères originaux de la vie mentale, se rapprochent singulièrement des méthodes de l'art ; ils s'en rendent compte et n'hésitent pas à le reconnaître. N'est-ce pas ce qui est vrai aussi de certains psychologues et moralistes classiques, dont les œuvres, fécondes en observations justes et en interprétations ingénieuses, appartiennent, au même titre, à la science de l'esprit et aux belles-lettres ?

Après avoir, pendant peu de temps, montré quelque tendance à se diviser, la psychologie, chez les plus éminents de ses représentants, redevint intégrale et synthétique, usant également des diverses méthodes dont elle dispose et ne négligeant aucun des aspects de la vie mentale ; elle se constitue de manière à pouvoir servir de fondement aux sciences morales ; enfin les problèmes du sentiment religieux, auxquels l'expérience intérieure avait conduit Biran, reprennent leur place légitime dans ses recherches. Ainsi donc, après le travail de détail obtenu par l'emploi des procédés spéciaux, hypnotisme, expérimentation, étude des cas pathologiques, analyse comparative des actes des animaux, des enfants, des primitifs, il importe de synthétiser, afin d'arriver d'une part à la connaissance des lois de l'activité mentale en général, et d'autre part de reprendre et d'amplifier la psychologie concrète, science du caractère, des passions, de l'invention, de la personnalité vivante.

II

La diversité des systèmes provient des tendances propres à leurs auteurs et des influences qu'ils subissent : l'action du milieu social ne cesse pas, pendant toute leur carrière, d'agir sur eux. Si l'on fait abstraction des influences et du caractère individuel pour ne retenir que les idées, on voit se dégager, à travers les oscillations dues aux systèmes, de certaines directions, de certains courants de pensée. Les idées s'éclairent par la variété même des recherches et des méthodes ; il est bon qu'elles soient examinées à des points de vue multiples, quitte à ce que l'on détermine leurs rapports réciproques et que l'on aboutisse à une conception cohérente.

Il est aisé de suivre les oscillations de la recherche chez les psychologues contemporains : les idéologues, tout en adoptant les thèses principales du sensualisme, insistaient sur la réaction individuelle, sur l'activité du sujet. Biran montra que celle-ci est l'essentiel, et que la sensibilité livrée à elle-même n'explique pas la connaissance : elle recule au contraire dans l'inconscient, tandis que le fait primitif, l'effort, vient du sujet, et que les principes universels de la connaissance se déduisent de la réflexion du sujet sur l'effort et sur la résistance, inséparable de l'effort.

Avec Biran, la méthode d'observation interne est instituée, la méthode réflexive est appliquée à la psychologie, et l'école éclectique, qui le suit, fonde sur la nouvelle orientation de la psychologie des espérances sans terme : on en appelle à la réflexion de la conscience sur elle-même pour justifier une métaphysique idéaliste qu'on découvrira d'abord chez Schelling et chez Hegel, pour en revenir

ensuite à Descartes. Mais, par une oscillation en sens contraire, la psychologie subjective à portée métaphysique fut bientôt en butte aux critiques des physiologues et des positivistes, puis de Cournot, enfin de l'école expérimentale ; les deux problèmes essentiels posés par les éclectiques, celui des facultés mentales et celui des idées innées, furent renvoyés à des sciences qui se contentent d'étudier, objectivement, les phénomènes et de formuler leurs lois : la biologie pour le premier, la sociologie pour le second. Nous avons assisté au débat qui s'engagea sur ces questions.

Dans les théories des adversaires de l'éclectisme, deux idées, le *dynamisme* et l'*organisation* (synergie, équilibre ou harmonie), déjà contenues dans la théorie de l'effort chez Biran, se maintiennent. Elles survivent à toute discussion. Elles sont de première importance : la biologie de Comte aussi bien que celle de Cournot en sont imbues et cherchent dans le vitalisme la justification de ces deux idées dominantes.

Mais elles ne sont pas, sous cette forme, arrivées à leur plein développement. Il faut pour cela qu'on les reconnaisse comme des lois de la pensée : c'est en ce sens que Ravaisson, s'inspirant d'Aristote, rattache l'organisation et l'activité à l'acte pur de l'esprit, et Renouvier, aux catégories de causalité, de finalité et de personnalité. Point n'est besoin d'une biologie vitaliste pour justifier ces principes. Ils s'expliquent plus clairement, et en dehors de toute hypothèse, par les caractères de la vie spirituelle. C'est à la métaphysique qu'il faut demander leur interprétation, Ravaisson l'a bien vu. Mais les psychologues, indépendamment du problème métaphysique, que peu d'entre eux abordèrent, entreprirent, à mesure que leur science,

devenue plus indépendante, profitait des progrès des autres sciences pour développer ses méthodes, d'étudier, dans ses aspects divers, le dynamisme propre à la vie mentale et d'aborder le problème de la hiérarchie des fonctions psychiques.

Ribot porta son attention sur les phénomènes moteurs, souvent inconscients, qui traduisent au dehors l'activité du sujet ; Fouillée expliqua comment toute idée tend à s'objectiver, à s'exprimer dans la motilité et doit être considérée comme un commencement de mouvement ; les nombreuses recherches relatives à l'activité synthétique de l'esprit conduisirent inévitablement au double problème du dynamisme et de l'organisation fonctionnelle, et c'est encore une contribution au dynamisme que nous fournit Tarde dans ses idées sur l'invention et Bergson par sa théorie de la liberté, tandis que Lachelier et les penseurs qui procèdent de lui s'efforçaient de remonter à l'explication métaphysique de l'activité et de l'organisation spirituelles.

Le dynamisme psychologique reconnaît l'existence d'une vie intérieure propre aux êtres conscients et considère comme insuffisants ou même faux les systèmes qui prétendent expliquer la vie mentale soit par des mouvements dans le système nerveux (théorie de l'épiphénomène de conscience, psychologie objective), soit par des combinaisons d'éléments psychiques (sensations, associations d'idées) soit par des combinaisons mathématiques entre représentations (sur le type de l'intellectualisme de Herbart), soit comme le résultat de l'action d'idées abstraites (idéalisme absolu), soit enfin par l'action de facteurs sociaux (sociologisme). Le *moi*, la personnalité est une réalité. Il est impossible de construire une psychologie sans en

tenir compte, puisque les deux caractères essentiels de toute vie psychique, dynamisme et synthèse, justifient la réalité du sujet comme tel et son action effective.

Aucun fait psychique, d'après la grande majorité des psychologues, quelle que soit l'école à laquelle ils se rattachent, idéalisme, spiritualisme, criticisme ou simplement école expérimentale, n'est reçu passivement par la conscience, mais celle-ci y a toujours une participation active. Un fait psychique quelconque, depuis la plus rudimentaire des sensations jusqu'à la plus élevée des conceptions de l'esprit, est toujours une synthèse ; cette synthèse n'est pas la fusion mécanique d'éléments préexistants ; elle est quelque chose d'autre et de plus que les éléments que l'analyse parvient après coup à dégager du produit synthétique qu'est tout événement conscient. L'activité de synthèse s'exerce donc dans toute l'étendue de la vie mentale : elle rend possible la sensation, en unifiant des excitations qualitatives différentes ; elle forme la représentation d'objet par la fusion de sensations multiples et de souvenirs, au moyen de lois d'ordre ou catégories ; elle unifie en un sentiment continu d'activité, rapporté au moi, les tendances innombrables qui composent notre vie affective ; elle soumet à la réflexion l'ensemble des représentations en tant qu'elles se rapportent à l'unité de la conscience ; elle forme les idées qui, par une pénétration purement spirituelle, réalisent un système rationnel et nous permettent de concevoir un type supérieur de savoir et d'action tout ensemble, en un mot, un idéal, et juge en quelque sorte nos actes particuliers et nos pensées en les confrontant avec cet idéal.

L'acte synthétique de l'esprit anime intérieurement toute la vie psychique.

C'est là une vérité que Ravaisson a exprimée avec beaucoup de force et qui depuis lors n'a plus été perdue. C'est lui aussi qui le premier a déterminé les rapports de l'esprit et des actes automatisés, introduisant la notion d'une hiérarchie de fonctions disposées, pour ainsi parler, en profondeur : théorie à laquelle les plus fécondes des méthodes expérimentales aboutissent également et qui se retrouve chez Ribot et chez Pierre Janet.

Premier point : *l'acte de l'esprit*. La preuve analytique de l'acte de l'esprit est fournie par la persistance de certains groupements organisés parmi les connaissances dont nous disposons, les sentiments qui nous animent et nos habitudes motrices. Mais l'organisation intérieure qui tient unie la totalité des représentations, affections et volitions que nous attribuons à notre personnalité n'est pas immobilisée ; elle se transforme par le fait même que nous vivons, éprouvons des émotions, agissons et pensons, et les idées qui sont systématisées en nous et constituent nos convictions philosophiques, artistiques et religieuses opèrent, sous l'action continue de l'acte de pensée, des glissements ; elles se déplacent les unes par rapport aux autres et la stabilité de leur organisation n'est jamais absolue.

Il n'y a pas d'éléments, il n'y a pas non plus de chose en soi. C'est un des traits intéressants des penseurs français de rejeter la notion d'inconnaissable ou de non-intelligible aussi bien que la notion d'une substance que la pensée ne saurait atteindre. Déjà Maine de Biran estimait que dans l'effort nous atteignons le fait primitif, les éclectiques croyaient découvrir dans la conscience les principes de la « raison impersonnelle », et Ravaisson affirmait que la pensée est « pensée de pensée » et que, dans la réflexion, l'activité spirituelle prend conscience d'elle-même. Comte

excluait l'*en soi* des choses, en ramenant tout ce qui est à des phénomènes et à des lois, aussi bien que Renouvier, pour qui les représentations et les catégories suffisent à comprendre la pensée. Les systèmes plus récents, qu'ils soient phénoménistes ou recherchent sous les phénomènes une réalité profonde, considèrent cette réalité comme accessible à notre esprit, soit au moyen de la réflexion, dans laquelle la pensée se porte sur elle-même, soit au moyen d'une aperception intuitive. S'il n'y a ni éléments derniers, ni substance, ni chose en soi, tout est intelligible dans la pensée aussi bien que dans la nature ; rien n'échappe à la raison ; la différence des connaissances est dans leur degré de clarté ou encore dans leur plus ou moins d'étendue et de perfection, les unes n'étant pas arrivées au même développement que les autres. L'âme n'est donc ni une entité, ni une chose en soi, mais une *activité* que nous connaissons et par le sentiment que nous en avons, et par l'intuition réflexive de la pensée, qui s'affirme en même temps qu'elle pose ses objets, et par le rapport des représentations au moi, et par l'analyse des conditions des représentations.

Second point : Quels sont les rapports entre l'unité de l'esprit et les diverses manifestations de la vie mentale ? Comment les fonctions dont l'ensemble constitue l'esprit se comportent-elles l'une vis-à-vis de l'autre, et toutes par rapport à l'unité du moi ?

C'est là un problème complexe que la psychologie ne pouvait guère définir du premier coup. On fut donc obligé de commencer par décrire les états de conscience, par les inventorier et les classer ; les facultés auxquelles on les rapporta furent considérées comme autant de forces de l'âme et l'on entremêla d'abord un dynamisme encore

mal compris et une hypothèse survivant à la ruine du substantialisme. Tel fut le point de vue de l'éclectisme.

On s'aperçut bientôt de l'insuffisance de cette théorie, et l'on préféra recommencer le travail et s'attacher à l'analyse des représentations et à la recherche de leurs lois. On reconnut que la conscience tend à exprimer l'expérience au moyen d'états définis, qui sont les représentations, et que les représentations sont subordonnées à certaines d'entre elles, qui expriment les rapports universels de la conscience. Etant les rapports les plus élevés de la connaissance, ces représentations privilégiées en sont les lois directrices. On peut les appeler catégories et en dresser le tableau, comme l'a fait Renouvier. Les catégories une fois définies, comme elles se rapportent à un système synthétique, le système de la pensée, il était légitime, comme l'entendait Hamelin, de rechercher, par le procédé dialectique, les liens intérieurs grâce auxquels la pensée rattache l'un à l'autre chacun des termes des catégories : on découvre ainsi les rapports que les catégories soutiennent entre elles et l'on rattache l'une à l'autre les fonctions dont l'ensemble constitue l'esprit. Ces lois logiques s'appliquent à l'organisation de la conscience, en tant qu'elle peut être considérée comme un système rationnel. C'est par là que l'activité consciente prend place dans l'ensemble des systèmes organisés qui composent l'univers.

Mais la vie psychique n'est pas seulement un système logique, elle est aussi une activité véritable et, comme telle, un ensemble de *fonctions*, un *dynamisme* caractérisé par l'intériorité et l'interpénétration. On arrive alors à la conception de dépendances entre les différentes manifestations de la vie mentale, et de relations entre elles toutes et l'unité dynamique de l'être pensant.

On aurait pu appliquer dans ces recherches un calcul par lequel il eût été souhaitable d'obtenir des formules relatives aux variations des fonctions mentales l'une vis-à-vis de l'autre. Les résultats des expériences qui portent sur la déformation des souvenirs, sur le rôle de la mémoire dans la perception présente, sur les effets de l'attention, les observations de psychologie normale et pathologique sur l'influence des états affectifs dans les variations de l'intelligence et de la volonté, auraient peut-être trouvé parmi les formules d'un tel calcul une systématisation et une simplification qu'ils n'ont pas atteintes jusqu'à présent. Ce calcul est encore à créer.

Un progrès réel fut réalisé par la conception d'une vie mentale « en profondeur » et par les relations établies entre cette conception et le développement de l'activité psychique par couches successives, s'il est permis d'employer une image spatiale pour des fonctions qui ne le sont pas. Cette superposition des fonctions mentales concerne leur importance et leur degré de tension. Ravaisson, dans sa thèse de l'*Habitude*, puis Maury dans ses études sur le *Sommeil et les Rêves*, Ribot et Pierre Janet, enfin Bergson imaginèrent d'expliquer la conscience par divers plans : ainsi la loi de la mémoire chez Ribot envisage des groupes de souvenirs plus ou moins stables, plus ou moins ancrés dans la constitution de la conscience. Il y a, pour ainsi parler, des fonctionnements plus profonds et d'autres qui restent à la superficie de la vie mentale. Suivant le point de vue auquel on se place, les uns sont plus complexes et plus instables que les autres. Etudie-t-on l'automatisme moteur, les mouvements acquis et fixés par l'habitude, on les jugera plus simples que les mouvements expressifs et volontaires, et plus stables aussi que ces derniers : ils

se sont simplifiés en descendant de la conscience dans le subconscient et ont pris fond dans l'organisme ; ils se rapprochent des mouvements mécaniques, tout en n'atteignant ni la régularité ni la stabilité de ceux-ci, car ils peuvent se perdre s'ils ne sont pas appelés à s'exercer, et, restés sous le contrôle de la volonté, ils en subissent aussi les effets.

Considère-t-on au contraire l'automatisme par opposition au caractère individuel, ainsi que le veut Bergson, il comprend non seulement des mouvements appris, mais des manières de raisonner, de concevoir, de penser, de sentir, en un mot un moi parasite qui recouvre le moi réel. Ce qui est intérieur et profond est dans ce cas la personnalité originale de chacun de nous ; elle s'oppose au mécanisme des fonctions automatisées en ce qu'elle est libre et par conséquent, en face de la stabilité de l'habitude, nous avons l'action intermittente et inattendue du caractère.

Pierre Janet a essayé de déterminer la hiérarchie des fonctions mentales, en considérant le degré de tension de l'activité psychique et les déplacements de niveau de celle-ci, la tension étant la plus forte et le niveau le plus élevé quand synthétisant l'acquis et la représentation actuelle, l'individu saisit avec le plus de précision la réalité et sait avec le plus d'exactitude comment se diriger ; il a essayé de déterminer en partant de là les principaux degrés du niveau mental, jusqu'au point où la concentration est la plus faible et la dispersion la plus grande, comme dans les agitations motrices.

Il ne s'agit donc plus d'une classification de facultés ni de rapports logiques entre les représentations, mais du fonctionnement dynamique de la vie mentale et des relations entre les différentes manifestations de ce fonctionnement.

Les psychologues français, Ravaisson le premier, en ouvrant cette voie nouvelle aux recherches de leur science, l'ont orientée comme il convenait, et l'on peut dire qu'ils ont fait faire à la connaissance de l'esprit des progrès considérables.

En continuant dans cette voie, on arrivera sans doute à déterminer quelles sont les fonctions essentielles, c'est-à-dire celles qui, étant le moins variables, permettent aisément de calculer les oscillations qu'elles subissent sous l'influence des autres fonctions, et la variabilité de celles-ci par rapport aux fonctions plus stables. On formerait de cette manière des groupes ; dans l'intérieur de chacun de ces groupes on déterminerait les variations fonctionnelles essentielles, puis on calculerait les variations de ces groupes l'un par rapport à l'autre. Il serait possible enfin d'envisager ces variations en séries temporelles et d'obtenir de cette manière un ensemble de formules comprenant le facteur temporel et l'intégration des différences infinitésimales auxquelles par hypothèse on réduirait les différences finies dont l'expérience ferait connaître les limites.

Il se constituerait ainsi, à partir de Ravaisson et par l'effort simultané de Ribot et de ses disciples d'une part, de Bergson de l'autre, une *psychologie fonctionnelle dynamique* qui se compléterait par une *psychologie mathématique* nouvelle, usant des notions que les développements récents des mathématiques mettent à sa disposition. L'idée d'ordre, que les catégories et leurs relations exposaient dans le langage de la métaphysique, s'appliquerait cette fois aux fonctions dynamiques de la vie mentale et prendrait une forme mathématique, c'est-à-dire que l'idée universelle d'ordre, qui unit psychologie et métaphysique, pourrait être utilement abordée soit en elle-

même, dans ses relations métaphysiques dont la conscience humaine relève, soit mathématiquement, dans l'ordre dynamique spécial que cette conscience présente par son fonctionnement concret.

Il ne faut pas oublier que les rapports entre les fonctions de la vie mentale doivent toujours être ramenés à l'intériorité mutuelle, et de là, à l'unification due à l'acte de l'esprit. Les fonctions mentales ne restent pas extérieures réciproquement, et il faut éviter de les concevoir sous cette apparence, car on retomberait dans l'erreur souvent commise de spatialiser l'esprit, et comme les sensualistes, qui le décomposaient en éléments, en atomes psychologiques, on risquerait de se le représenter comme une combinaison mécanique de systèmes étrangers et extérieurs l'un à l'autre. Or, il ne faut pas perdre de vue un instant la pénétration réciproque de tout ce qui constitue la vie mentale, et par conséquent ne pas oublier qu'il est impossible de ne se placer qu'à un seul point, ou de considérer comme exhaustive une seule hiérarchie des fonctions mentales. Le calcul doit garder ici une souplesse très grande et ne rien exclure.

Il serait donc toujours légitime de chercher, entre les différents rapports auxquels on serait parvenu dans la connaissance de l'esprit, des rapports nouveaux, et de considérer la vie mentale comme inépuisable dans cet ordre de considérations.

Outre la connaissance de ces rapports fonctionnels complexes, il s'impose donc de ne jamais perdre de vue que leur ensemble procède de l'acte de pensée, qui est à la fois un et multiple ; il est un, mais d'une unité complexe, c'est-à-dire que son unité est une harmonie mouvante, qui se perfectionne et s'élève par sa propre force, ainsi que nous

en avons la preuve dans la réflexion, qui s'approfondit à mesure qu'elle s'exerce.

Il est multiple, parce qu'il implique l'infinité d'événements qui résulte de l'existence de rapports inter-psychologiques entre tous les êtres, c'est-à-dire, au point de vue métaphysique, de rapports entre toutes les formes systématiques diverses que revêt en se réalisant la Pensée universelle. Il faut bien que la Pensée se réalise, sinon elle resterait en puissance, elle porterait en elle une imperfection, quelque chose d'incomplet, d'insatisfait. Or, en se réalisant, en se posant, comme elle est acte pur, activité, elle ne peut se réaliser que dans des sujets, c'est-à-dire dans des êtres pensants actifs. La Pensée en elle-même ne pose pas d'objets, elle n'en pose que s'il existe des sujets, l'objet étant un terme relatif à la *connaissance,* non au réel.

Au point de vue de la réalité, tout est actif, par conséquent tout est *sujet,* non pas sans doute sujet d'une conscience semblable à la conscience réfléchie de l'homme, mais sujet de qualités ou, tout au moins, tension, équilibre tendant à persister, ce qui est le degré inférieur de l'intériorité propre à l'âme.

Il n'est pas d'autre conception possible, à qui réfléchit avec attention, de la Pensée et du rapport de la Pensée à ses manifestations subjectives.

Le réel est, essentiellement, le *règne des sujets.* Le règne des sujets est indispensable à la réalisation de la Pensée. Le réel est donc la réalisation de la Pensée, non d'une raison impersonnelle, mais d'une Pensée qui est activité et existence.

La multiplicité ne provient donc pas d'un non-être qui serait opposé à la Pensée, mais de l'Etre même en tant

qu'il est actif et existant. L'existence de systèmes de types très divers, depuis les systèmes purement mécaniques et spatiaux jusqu'à ce système pénétré d'intériorité qu'on appelle la conscience réfléchie, découle nécessairement d'une part des caractères de la Pensée prise en elle-même, en tant qu'elle implique mouvement, développement et réalisation d'elle-même, et d'autre part de ses caractères relatifs, c'est-à-dire du fait qu'elle s'exprime par des rapports. Ces rapports resteraient comme suspendus dans le vide, ils ne se réaliseraient nulle part, s'il n'y avait des systèmes, équilibres mécaniques, être vivants, êtres conscients, par conséquent quelque chose d'individualisé et en quelque sorte de fermé, pour synthétiser ces rapports. Autant de types d'organisation, autant d'aspects sous lesquels ces rapports se manifestent.

Il résulte de là que, dans l'étude du réel pris dans sa totalité, c'est-à-dire en métaphysique, les points de vue les plus divers sont légitimes, mais seulement comme points de vue, non comme vérités absolues. Le point de vue mécaniste est vrai pour tout système dont l'intériorité est au minimum et qui ne présente ni vie (dans le sens biologique) ni conscience. Et le même point de vue est légitime pour le groupe de fonctions qui, chez les êtres vivants et chez les êtres pensants, englobe des phénomènes analogues à ceux qui se produisent dans un système mécanique.

Le point de vue de la conscience réfléchie est juste où l'intériorité est aussi complète que chez l'homme civilisé ; en partant de là et en passant à des êtres de moins en moins développés par leur intelligence, on constate une dégradation de l'intériorité et par conséquent des degrés de conscience réalisant une synthèse moins complexe et moins bien unifiée, mais qui conserve cependant toujours certains

caractères fondamentaux, hors desquels la conscience en général ne serait pas concevable.

Qu'une organisation soit mécanique, comme le système planétaire ou qu'elle soit consciente, comme l'esprit de l'homme, elle est, d'un côté comme de l'autre, la réalisation de la Pensée, réalisation qui n'est pas le résultat d'une combinaison statique de rapports préformés dans la Pensée, mais une réalisation dynamique et vivante : les rapports ne sortent de la potentialité pour devenir réels que par le fait qu'il existe des sujets, des âmes, dans le sens large du mot, depuis l'équilibre rationnel dès systèmes mécaniques jusqu'à celui des individus conscients et réfléchis, pour réaliser ces rapports.

La réalité est à la fois rationnelle et multiple, en même temps qu'elle est le rapport de la multiplicité à l'unité. Ce rapport se réalise par un développement continu de l'Unité suprême, par une création vivante, infiniment variée, et simultanément par un effort intérieur de la multiplicité des créatures vers l'unité, par une harmonie faite de pénétration, et à son plus haut degré, de conscience et de volonté, harmonie rendue possible par l'existence de centres fonctionnels, de sujets agissants, qui sont, finalement, les éléments réels de l'Univers.

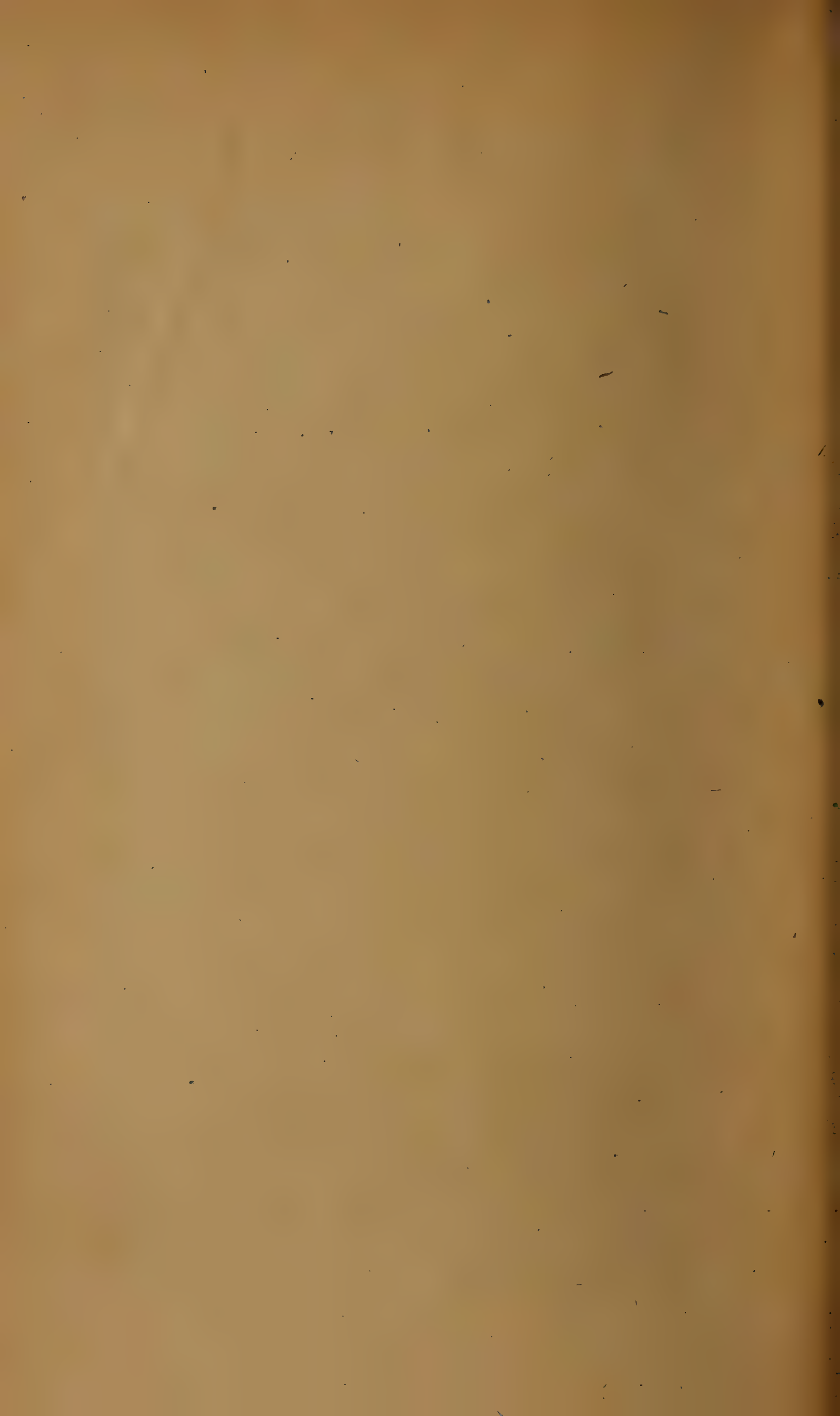


TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos VII
Introduction IX

CHAPITRE I

Maine de Biran.

§ 1. Maine de Biran 1

CHAPITRE II

Théodore Jouffroy et l'École Éclectique.

§ 1. Théodore Jouffroy et l'École Éclectisme 20

CHAPITRE III

Les Grands Systèmes opposés à l'Éclectisme.

§ 1. A. Comte et le positivisme 46
§ 2. A.-A. Cournot 61
§ 3. Ch. Renouvier 73
§ 4. F. Ravaisson-Mollien 88
§ 5. Durand de Gros 97

CHAPITRE IV

Les Fondateurs de la Psychologie scientifique.

§ 1. H. Taine 100
§ 2. Th. Ribot 110
§ 3. L'Ecole de Paris (Binet, Pierre Janet, Paulhan). 126
§ 4. Gabriel Tarde 146

CHAPITRE V

L'Idéalisme et le Néo-Spiritualisme.

§ 1. A. Fouillée 156
§ 2. J. Lachelier 166
§ 3. E. Boutroux 176
§ 4. A. Hannequin 183
§ 5. J. Lagneau 188
§ 6. L. Brunschvicg 191
§ 7. A. Lalande 194

CHAPITRE VI

La Psychologie de Bergson.

§ 1. La Psychologie 199
§ 2. L'Evolution créatrice 212
§ 3. Examen critique de la psychologie de Bergson . . 216

CONCLUSION 233

Paris-Lille. — Imp. A. Taffin-Lefort 97-11-19.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Ouvrages cités dans le présent volume.

Année philosophique (L'), publiée sous la direction de F. PILLON. 22 années parues, chacune 1 vol. in-8° .... 5 fr. »

Année sociologique (L'), publiée sous la direction d'E. DURKHEIM.
Années 1896-1900, chacune 1 vol. in-8° .... 10 fr. »
Années 1901-1905, chacune 1 vol. in-8° .... 12 fr. »
Années 1906-1912, 2 vol. in-8°, chaque.......... 15 fr. »

BARZELLOTTI, professeur à l'Université de Rome. — *La philosophie de Taine*, 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50

BELOT (G.). — *Etudes de Morale positive*, 1 vol. in-8°..... 7 fr. 50

BERGSON (H.), de l'Académie française. — *Matière et Mémoire*, 13e éd., 1 vol. in-8°........................... 5 fr. »
— *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 18e éd., 1 vol. in-8° .... 3 fr. 75
— *Le rire*, 17e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *L'Evolution créatrice*, 21e éd., 1 vol. in-8°.......... 10 fr. »
— *L'Energie spirituelle*, 4e éd., 1 vol. in-8° .... 6 fr. »

BINET (A.). — *La psychologie du raisonnement*, 5e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Les révélations de l'écriture*, 1 vol. in-8° illustré ..... 5 fr. »
— *Les altérations de la personnalité*, 2e éd., 1 vol. in-8°. 6 fr. »

BOUTROUX (E.) de l'Institut. — *Etudes d'histoire de la philosophie*, 3e éd., 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50
— *De la contingence des lois de la nature*, 7e éd., 1 vol. in 16. 2 fr. 50
— *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, 1 vol. in 8° .... 2 fr. 50

BRUNSCHVICG (Léon), de l'Institut, professeur à la Sorbonne. — *Spinoza, sa philosophie*, 2e éd., 1 vol. in 8° .... 3 fr. 75
— *Les étapes de la philosophie mathématique*, 1 vol. in-16. 10 fr. »
— *La modalité du jugement*, 1 vol. in-16 .... 5 fr. »
— *L'idéalisme contemporain*, 2e éd., 1 vol. in-16...... 3 fr. »
— *Introduction à la vie de l'esprit*, 3e éd., 1 vol. in-16 .. 3 fr. »

COUAILHAC (R.). — *Maine de Biran*, 1 vol. in-8°......... 7 fr. 50

DARBON A.). — *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot*, brochure in-8° .... 2 fr. »

DUMAS (Dr Georges), professeur à la Sorbonne. — *Psychologie de deux messies positivistes*, (*Saint-Simon et A. Comte*), 1 vol. in-8° .... 5 fr. »

DURKHEIM (Emile), professeur à la Sorbonne. — *De la division du travail social*, 3e éd., 1 vol. in-8°.................. 7 fr. 50
— *Les règles de la méthode sociologique*, 5e éd., 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1 vol. in-8°. 10 fr. »

FOUILLÉE (Alfred), de l'Institut. — *Nietzsche et l'immoralisme*, 2e éd., 1 vol. in-8°.................................. 5 fr. »
— *La philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8°............. 16 fr. »
— *La philosophie de Platon*, 2 vol. in-8°.............. 16 fr. »
— *La liberté et le déterminisme*, 5e éd., 1 vol. in-8°..... 7 fr. 50
— *Critique des systèmes de morale contemporains*, 6e éd., 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50
— *L'évolutionnisme des idées forces*, 5e éd., 1 vol. in-8°. 7 fr. 50
— *La psychologie des idées forces*, 2 vol. in-8°.......... 15 fr. »
— *Les éléments sociologiques de la morale*, 1 vol. in-8°... 7 fr. 50
— *Morale des idées forces*, 2e éd., 1 vol. in-8°.......... 7 fr. 50
— *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectionalistes*, 2e éd., 1 vol. in-8°.................................. 7 fr. 50
— *Esquisse d'une interprétation du monde*, 1 vol. in-8°.. 7 fr. 50

HAMELIN (O.), professeur à la Sorbonne. — *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1 vol. in-8°....... 7 fr. 50

HANNEQUIN (Arthur), professeur à la Sorbonne. — *Essai sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, 2e éd., 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50

JANET (Paul), de l'Institut. — *La philosophie de Lamennais*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Œuvres philosophiques de Leibniz*, 2e éd., 2 vol. in-8°. 20 fr. »
— *Histoire de la science politique*, 2 vol. in-8°......... 20 fr. »

JANET (Pierre), de l'Institut, professeur au collège de France. — *L'automatisme psychologique*, 7e éd., 1 vol. in-8°... 7 fr. 50
— *L'état mental des hystériques*, 2e éd., 1 vol. gr. in-8° avec gravures .... 14 fr. »
— *Les médications psychologiques*, 3 vol. gr. in-8° avec gravures .... 44 fr. »
— *Névroses et idées fixes*, 2e éd., 2 vol. gr. in-8° avec gravures 26 fr. »
— *Les obsessions et la psycho-asthénie*, 2 vol. gr. in-8° avec gravures .... 40 fr. »

JANSSENS (E.).— *Le néocriticisme de Ch. Renouvier*, 1 vol. in-16. 3 fr. 50

LACHELIER (S.) de l'Institut. — *Du fondement de l'induction*, 6e éd., 1 vol. in-16.................................. 2 fr. 50
— *Etudes sur le syllogisme*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50

LACOMBE (V.). — *Psychologie des individus et des sociétés chez Taine*, 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50

LALANDE (A.), professeur à la Sorbonne. — *La dissolution opposée à l'évolution*, 1 vol. in-8°.......................... 7 fr. 50
— *Précis raisonné de morale pratique*, 2e éd., 1 vol. in-16. 1 fr. »

La Valette Monbrun (A. de). — *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 1 vol. in-8° .... 5 fr. »

Le Bon (Dr Gustave). — *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, 13e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Psychologie des foules*, 20e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Psychologie du socialisme*, 10e éd., 1 vol. in-8° ...... 10 fr. »

Lévy-Bruhl (L.), professeur à la Sorbonne. — *La philosophie de Jacobi*, 1 vol. in-8° .... 5 fr. »
— *Lettres de Stuart Mill à Aug. Comte*, 1 vol. in-8° .... 10 fr. »
— *La philosophie d'A. Comte*, 3e éd., 1 vol. in-8° ...... 7 fr. 50
— *La morale et la science des mœurs*, 5e éd., 1 vol. in-8°. 7 fr. 50
— *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50

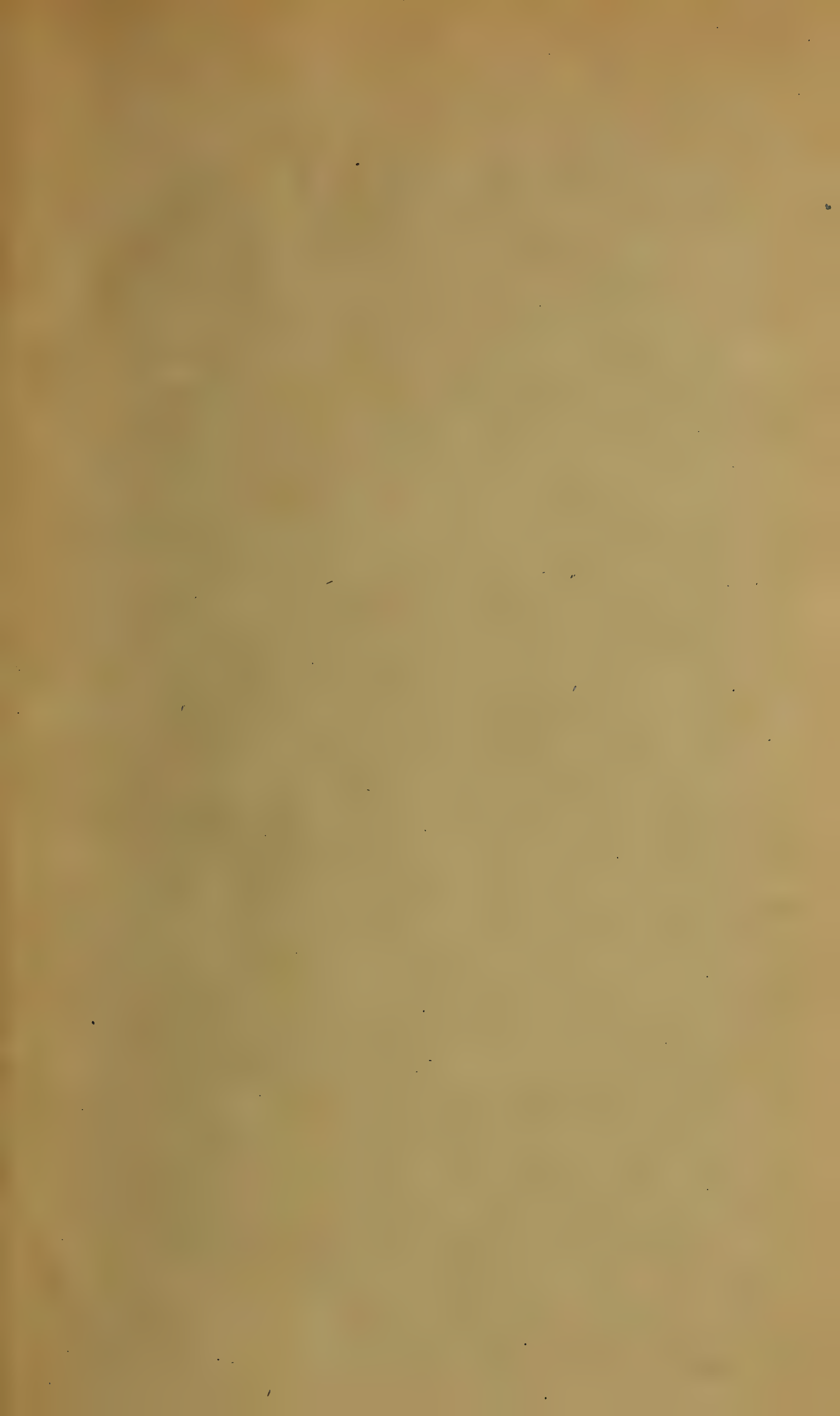
Matagrin (A.). — *La psychologie sociale de G. Tarde*, 1 vol. in-8° .... 5 fr. »

Palante (G.). — *Pessimisme et individualisme*, 1 vol. in-16. 2 fr. 50
— *Précis de sociologie*, 6e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *La sensibilité individualiste*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Les autonomies entre l'individu et la société*, 1 vol. in-8° 5 fr. »
— *Combat pour l'individu*, 1 vol. in-8° .... 3 fr. 75

Parodi (D.). — *La Philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, 1 vol. in-8° .... 12 fr. 50

Paulhan. — *Les mensonges du caractère*, 1 vol. in-8° ..... 5 fr. »
— *Esprits logiques et esprits faux*, 2e éd., 1 vol. in-8° ... 7 fr. 50
— *Analystes et esprits synthétiques*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Psychologie de l'invention*, 2e éd., 1 vol. in-16 ...... 2 fr. 50
— *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif*, 1 vol. in-16 2 fr. 50
— *L'Esthétique du paysage*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *La logique de la contradiction*, 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition*, 3e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *La morale de l'ironie*, 2e éd., 1 vol. in-16 .... 2 fr. 50
— *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, 2e éd., 1 vol. in-8° .... 10 fr. »
— *Les caractères*, 4e éd. .... 5 fr. »
— *Les mensonges de l'art* .... 5 fr. »
— *Le nouveau mysticisme*, 1 vol. in-18 .... 2 fr. 50

Renouvier (Ch.), de l'Institut. — *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1 vol. in-8° .... 5 fr. »
— *Le personnalisme*, 1 vol. in-8° .... 10 fr. »
— *Critique de la doctrine de Viant*, 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50
— *Science de la morale*, 2e éd., 2 vol. .... 15 fr. »
— *Uchronie*, 2e éd., 1 vol. in-8° .... 7 fr. 50



LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN, 108, boulevard Saint-Germain, Paris, 6e.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Extrait du Catalogue

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

ARRÉAT (L.). — **La psychologie du peintre.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

BAZAILLAS (A.). — **La vie personnelle.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

BERGSON (H.). — **L'évolution créatrice.** 22e édit. 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.

— **Le Rire.** 20e éd. 1 vol. in-16. . . . . 5 fr.

— **L'Énergie spirituelle.** *Essais et conférences.* 6e édit. 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.

BOS (C.). — **Pessimisme, Féminisme, Moralisme.** 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— **Psychologie de la croyance.** 2e édition. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

CARTAULT (A.).— **L'intellectuel.** 1 v. in-8. 5 fr.

DELACROIX (H.), professeur à la Sorbonne. — **Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.** 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Études d'histoire et de psychologie du mysticisme.** *Les grands mystiques chrétiens.* 1908. 1 vol. in-8. . . . . 10 fr.

— **Psychologie de Stendhal.** In-8. 7 fr. 50

DUGAS (L.). — **Le psittacisme et la pensée symbolique.** 1 vol. in-16 . . . . . 2 fr. 50

DWELSHAUVERS (G.). — **La synthèse mentale.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

FERRERO (G.). — **Les lois psychologiques du symbolisme.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

FOUILLÉE (Alf.). — **L'évolutionnisme des idées-forces.** 5e édit. 1 vol. in-8. . 7 fr. 50

— **La psychologie des idées-forces.** 3e édit. 2 vol. in-8. . . . . 15 fr.

— **Tempérament et caractère, selon les individus, les sexes et les races.** 4e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50

— **Psychologie du peuple français.** 4e édit. 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

— **Esquisse psychologique des peuples européens.** 4e édit. 1 vol. in-8. . . . . . 10 fr.

GÉRARD-VARET (L.). — **L'ignorance et l'irréflexion.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

INGENIEROS (J.). — **Principes de psychologie biologique.** 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr. 50

JOUSSAIN (A.). — **Le fondement psychologique de la morale.** 1 vol. in-16. . 2 fr. 50

LACOMBE (P.). — **Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** 1 v. in-8. 7 fr. 50

LE DANTEC (F.). — **Le déterminisme biologique et la personnalité consciente.** 4e éd. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

LE BON (Dr G.). — **Les lois psychologiques de l'évolution des peuples.** 15e éd. avec préf. nouv. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

— **Psychologie des foules.** 26e édit. 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

LUQUET (G.-H.). — **Idées générales de psychologie.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

MALAPERT (P.). — **Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 2e édit. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

OSSIP-LOURIÉ. — **La philosophie de Tolstoï.** 3e édit. 1 vol. in-12. . . . . 2 fr. 50

— **Pensées de Tolstoï,** d'après les textes russes. 3e édit. 1 vol. in-12. . . . 2 fr. 50

— **La philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 2e éd. revue. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— **La philosophie russe contemporaine.** 2e édit. 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

— **Nouvelles pensées de Tolstoï,** d'après les textes russes. 1 vol. in-16, avec fac-similés d'autographes. . . . . 2 fr. 50

— **Le bonheur et l'intelligence.** 1 volume in-16 . . . . 2 fr. 50

— **La psychologie des romanciers russes au XIXe siècle.** 1 vol. in-8. . . . . . 7 fr. 50

— **Croyance religieuse et croyance intellectuelle.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

— **Le langage et la verbomanie.** *Essai de psychologie morbide.* 1 vol. in-8. . . 5 fr.

PALANTE (G.). — **Pessimisme et individualisme.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

PAULHAN (Fr.). — **Analystes et esprits synthétiques.** 1 vol. in-16. . . . . . 2 fr. 50

— **Les mensonges du caractère.** 1 v. in-8. 5 fr.

— **L'activité mentale et les éléments de l'esprit.** 2e édit. revue. 1 vol. in-8 . . . 10 fr.

— **Les caractères.** 4e éd. revue. 1 v. in-8. 5 fr.

QUEYRAT (Fr.) — **La curiosité.** 2e éd. (*Couronné par l'Institut*). 1 vol. in-16 . . 3 fr.

RAGEOT (G.). — **Le succès.** 1 vol. in-8. 5 fr.

REMOND (A.) et VOIVENEL (P.). — **Le génie littéraire.** 1 vol. in-8 . . . . 5 fr.

RIBERY (Ch.). — **Essai de classification naturelle des caractères.** 1 vol. in-8. 3 fr. 75

RIBOT (Th.). — **La vie inconsciente et les mouvements.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

RICHET (Ch.). — **Essai de psychologie générale.** 9e édit. 1 vol. in-16 . . . . . 2 fr. 50

ROBERTY (E. de). — **Le psychisme social.** 1 vol. in-16 . . . . 2 fr. 50

SPENCER (Herbert.). — **Principes de psychologie.** Trad. par Th. Ribot et A. Espinas. Nouv. édit. 2 vol. in-8. . . . . . . 20 fr.

TARDE (G.). — **Les lois de l'imitation.** 6e édit. 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50

REVUE PHILOSOPHIQUE

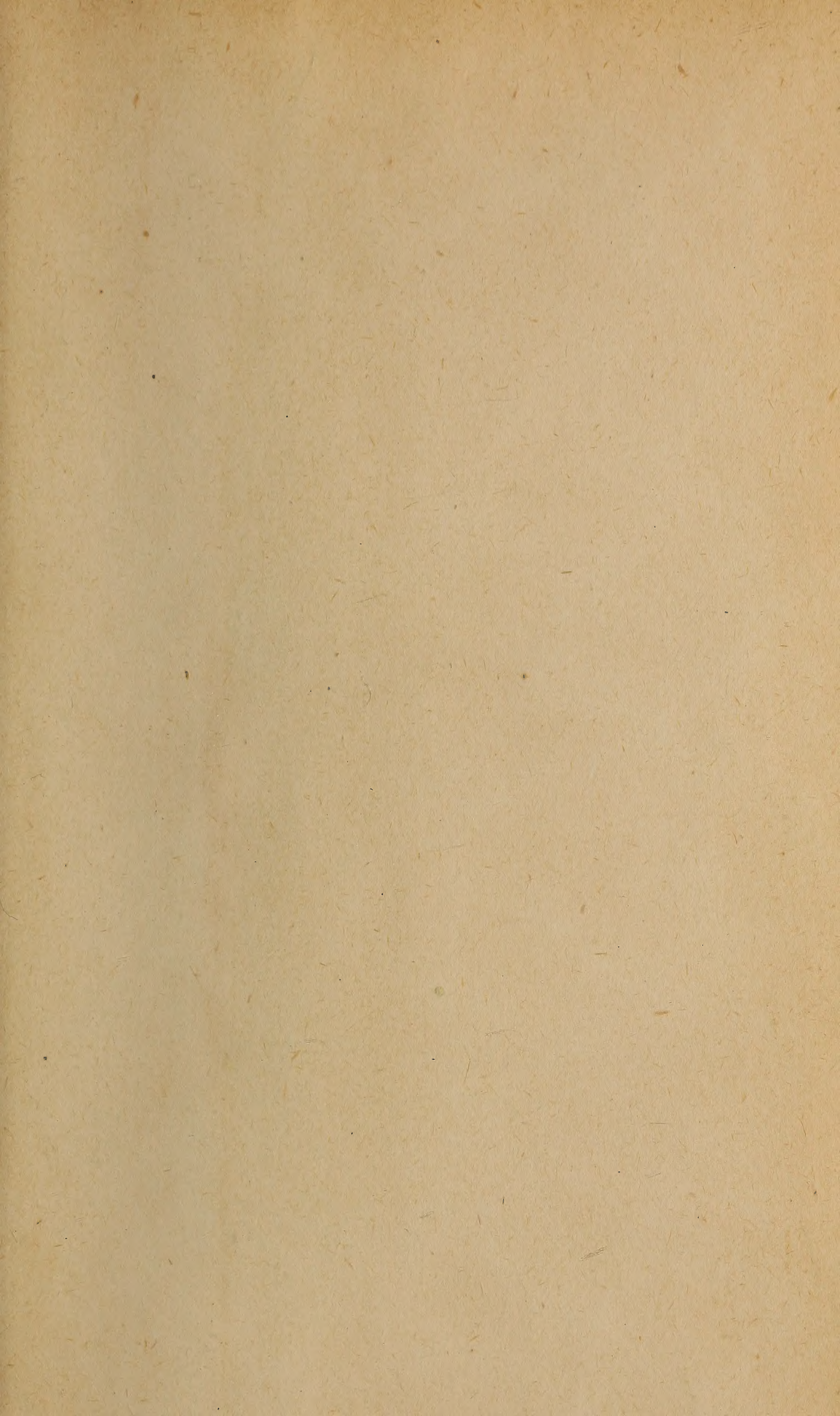
Fondée par Th. Ribot, de l'Institut,

Dirigée par **L. Lévy-Bruhl**, de l'Institut.

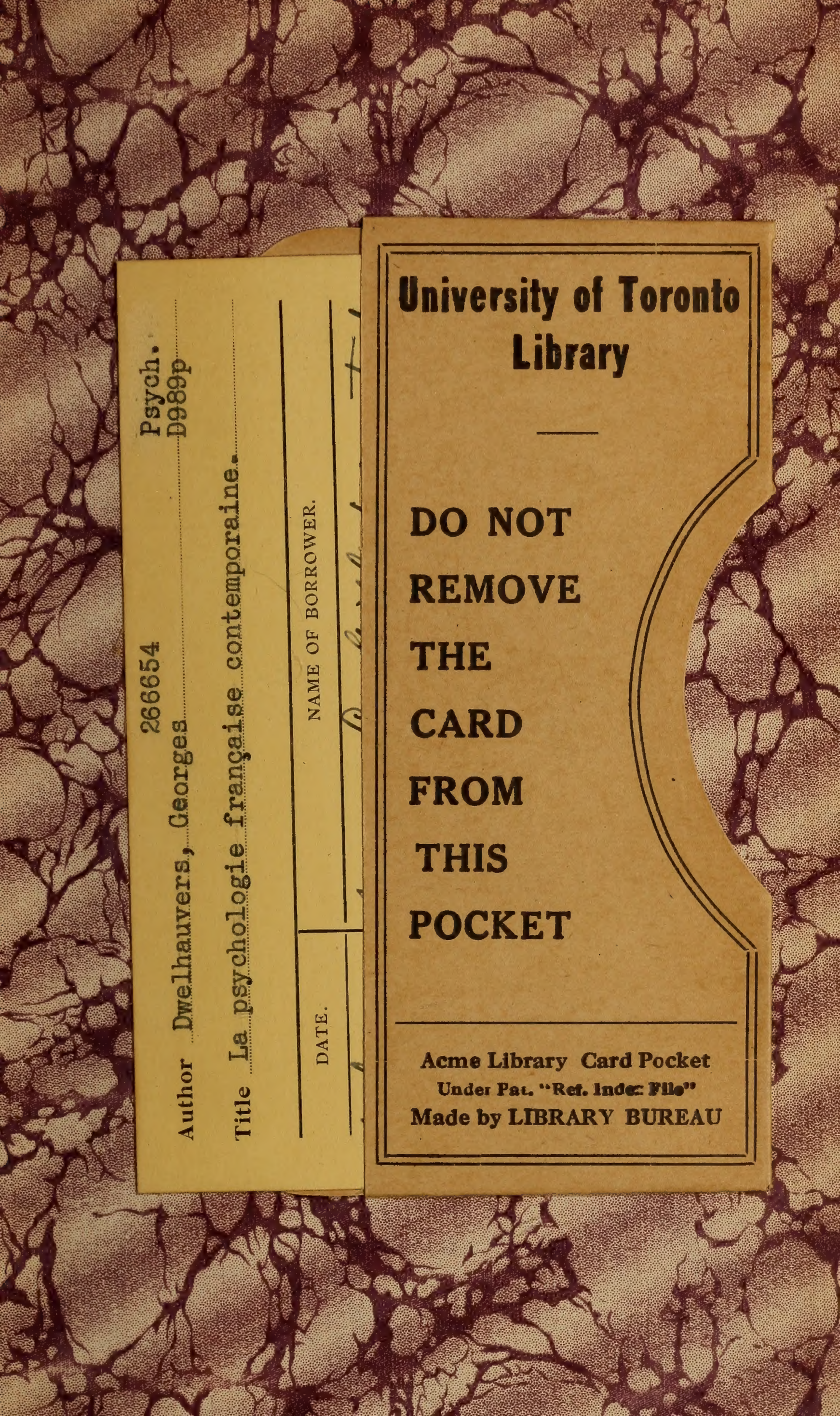
45e année, 1920. — Paraît tous les deux mois.

Un an : Paris, **42** fr.; Départements et Étranger, **45** fr. La livr. double, **7 fr. 50**

574-20. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 7-20.






Psych.
D989p
266654
Author Dwelhauvers, Georges
Title La psychologie française contemporaine.
NAME OF BORROWER.
DATE.
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

